Festgabe für Theodor Zahn



Festgabe
für
Theodor Zahn



Leipzig 1928

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl

Theodor von Zahn

am 10. Oktober 1928
zum 90. Geburtstage

die Theologische Fakultät in Erlangen
die A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung
in Leipzig

Inhalt.

Stellung und Eigenart der sog. Erlanger Theologie.

Von **Philipp Bachmann.**



Von wem wohl der Sammelbegriff „Erlanger Theologie" erstmals geprägt und gebraucht wurde? Vielleicht liegt eine Wurzel dieses Sprachgebrauchs darin, daß alles, was etwa jenem Sammelbegriff eingeordnet werden kann, von 1838 ab durch vier kampfes- und arbeitsreiche Jahrzehnte hindurch in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche zu Worte kam, die in Erlangen erschien und wohl schon bald nach diesem ihrem Verlagsort näher benannt wurde. Geläufig ist die Bezeichnung aber wohl erst in den rückschauenden Betrachtungen geworden, die im Blick auf die Gesamtbewegung der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts für die Einzelabläufe dieser Bewegung nach kurzen und charakteristischen Benennungen suchten. Aus zwei Gründen könnte man nun wohl diese kurze geographische Bezeichnung beanstanden. Die Vertreter dieser „Erlanger Theologie" sind — vielleicht in bemerkenswertem Unterschiede von anderen theologischen Erscheinungen — niemals darauf ausgegangen, eine Schule zu bilden. Und es hat unter ihnen selber nicht an charakteristischen Unterschieden gefehlt, so daß man sich gegenseitig auch mit kräftiger Kritik diente und Hofmann mit seiner neuen Weise, alte Wahrheit zu lehren, sogar in ernste öffentliche Fehde mit seinen eigensten Erlanger Kollegen geriet. Gleichwohl erscheint auch uns und heute jene zusammenfassende Benennung als wohl begründet. Und wenn in diesen Tagen die Welt der evangelischen Theologie und nicht bloß sie eines noch Lebenden, die Schwelle des einundneunzigsten Jahres überschreitenden Theologen glückwünschend gedenkt, der mit seiner Lebensarbeit der Erlanger Theologie besonderen und weithin leuchtenden Glanz verliehen hat und verleiht, so mag es wohl besonders angebracht und gestattet sein, sich die Eigenart und Stellung dieser theologischen Erscheinung

innerhalb der Geschichte der evangelischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts und darüber hinaus in kurzen Zügen zu vergegenwärtigen.

Man pflegt die Erlanger Theologie die heilsgeschichtliche zu nennen. Es wird noch näher zu erörtern sein, in welchem Sinne das zutrifft. Schon bei Harleß, den man doch wohl den Inaugurator der Erlanger Theologie nennen darf, tritt denn auch das heilsgeschichtliche Motiv kräftig heraus. „Gibt es keine Heilsgeschichte, die von Gott aus geschehen ist, so ist der Mensch sein eigener Heiland und Retter“ (Sonntagsweihe 1, 187). Aber erschöpfend ist jene Charakteristik nicht. Es gesellen sich zu diesem Motiv noch manche andere, um die geschichtliche Stellung der Erlanger Theologie zu begründen. Die Christliche Ethik, die Harleß 1837 erstmals veröffentlichte, war die erste Gabe der neueren Theologie auf dem Gebiete der Ethik überhaupt und schlug zugleich die Bahn bewußter lutherischer Art ein: sie war antipietistisch, sofern sie durch das Leben in der Gnade die Natur nicht zerstört, wohl aber im tiefsten erneuert werden ließ, und sie war noch viel mehr antirationalistisch, sofern sie bei aller positiven Bewertung des Allgemein- und Natürlich-Menschlichen das christliche Leben doch nicht anders kannte denn als wurzelnd in der spezifischen Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung. So verband sich mit dem Erscheinen dieser Ethik eine ähnliche Empfindung in der kirchlichen Öffentlichkeit, wie sie anderthalb Jahrzehnte später dadurch hervorgerufen wurde, daß Thomasius seine Lehre von Christi Person und Werk veröffentlichte und damit der evangelischen Theologie Deutschlands die erste bestimmt lutherische Dogmatik seit der Zeit des Rationalismus bescherte. Kein Wunder, daß das neu erwachende konfessionelle Bewußtsein des deutschen Luthertums seine Blicke auf Erlangen richtete mit dem lebendigen Gefühl, dort theologische Rechtfertigung seiner selber zu finden — eine Empfindung, die durch die bewußt anti-unionistische Haltung, wie sie von Harleß selber und von den anderen Erlangern weiterhin beobachtet wurde, naturgemäß lebhaft verstärkt ward. Stärker noch wirkte aber selbstverständlich eine allgemeinere Empfindung: in Harleß gedieh die allgemeine Abwendung von der Aufklärung, die sich so oder so auch schon unter anderen älteren Mitgliedern der Erlanger Fakultät angebahnt und im breiteren kirchlichen und pastoralen Bereiche bereits zu frohem und lebensstarkem Kampfe um eine neue und doch nicht neue religiös-

theologische Position geführt hatte, zu einer religiös und wissenschaftlich gleich starken Bestimmtheit. Im Jahre 1835 ferner überraschte D. F. Strauß die Öffentlichkeit mit seinem Leben Jesu; er erschreckte sie damit. Zeigte sich damit doch das Verhältnis von Christentum und Hegelscher Philosophie, auf das von manchen große Hoffnungen gesetzt wurden, von einer ganz anderen, zu radikaler Verneinung führenden Seite. Unter den Opponenten gegen diese neu aufkeimende spekulativ-kritische Auflösung des Christentums war wiederum Harleß einer der ersten und kraftvollsten. Alles das wirkte zusammen und gab dem jungen Erlangen für eine doch recht große kirchliche Öffentlichkeit das Gepräge einer wissenschaftlich-lebendigen, kirchlich-lutherischen und christlich-positiven Pflegestätte theologischer Arbeit.

Anfänge der Geltung waren das alles. Sie wuchsen ins weithin Wirksamste empor durch die Tätigkeit Hofmanns. In dem Jahre 1838, in welchem er sich nach dem Durchgang durch die philosophische Fakultät in der theologischen habilitierte, begann auch die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche ihre Arbeit. Es ist bekannt, daß ihr Titel auch darauf verweisen wollte, daß hier auch den antiprotestantischen Strebungen des sich restaurierenden deutschen Katholizismus und seiner Theologie Aufmerksamkeit zur Abwehr geschenkt werden sollte. Harleß hatte diese Aufgabe schon tatkräftig angegriffen, die Zeitschrift und nicht zum wenigsten ihr Mitarbeiter Hofmann führten sie mit Nachdruck und Entschiedenheit weiter. Aber nicht bloß nach dieser Richtung griff Erlangen in die theologische Zeitlage ein. Man vergegenwärtige sich: 1842 vereinigten sich Zeller und F. Chr. Baur zur Herausgabe der theologischen Jahrbücher, 1845 erschien von Baur sein Paulus, zwei Jahre später seine Dogmengeschichte, 1853 seine Darstellung des Christentums und der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte: die „Tübinger Schule" war auf den Plan getreten. Sie verlegte Jesus und die Anfänge des Christentums in ungewisses Dunkel, stempelte die „Urapostel" zu Vertretern eines engherzigen, starr gesetzlichen Judenchristentums, hob den Paulus auf die Höhe eines Entdeckers freier religiöser Universalität und Innerlichkeit und konstruierte von da aus die Geschichte der kirchlichen Bewegung der ersten Jahrhunderte und der religiös-kanonischen Literatur des Neuen Testamentes. Das junge Christentum stellte sich so in ein ziemlich zweifelhaftes Licht menschlich-geschichtlicher Geistesbewegung; es wurde zu einem wesentlich gleichartigen Mo-

ment eines allgemeinen Zusammenhanges. Die Bibel selbst aber erschien als eine Sammlung von literarischen Urkunden, in deren Schaffung, Formung und Sammlung menschliche Tendenz allzu bestimmend mitwirkte, als daß sich der Eindruck hätte behaupten können, man habe ein Geschenk des inspirierenden Gottesgeistes in Händen. Wie als endgültige Lösung des Geheimnisses der urchristlichen Geschichte, wie als Entdeckung des wahren Wesens der Bibel wurden diese Gedanken weithin empfunden. Es wäre ungerecht, zu vergessen, daß aus dem gleichen Tübingen, das diesen Hypothesen der Baurschen Schule seinen Namen gab, eben damals eine geistige und geistliche Kraft ganz anderer Art in Theologie und Kirche hinein zu wirken begann: 1841 erschien „Die christliche Lehre wissenschaftlich nach biblischen Grundsätzen" mit dem Namen J. T. Beck auf dem Titelblatte. Der schwäbische Pietismus gewann neues wissenschaftliches Leben. Biblizist darf auch Hofmann genannt werden. Aber es war doch ein Biblizismus anderer Art als dort. Hofmann rang um eine, wenn man so will, wissenschaftliche Begründung seines Biblizismus, freilich nicht aus fremden Tatsachen oder fremden Gedankengängen heraus, sondern durch Vertiefung in den Reichtum und die Eigenart der von der Bibel bezeugten Geschichte und auf Grund davon in den einzigartigen Charakter der heiligen Schrift selber.

Es ist ein Anzeichen der besonderen Bedeutung Hofmanns, daß seine Theologie im Entscheidenden fertig war, als er mit seinem ersten wissenschaftlichen Werke ans Licht trat. In seiner „Weissagung und Erfüllung" — gleichfalls 1841 veröffentlicht — kann man die Ansätze zu allen weiteren Groß-Leistungen seines Lebens finden; seine theologische Eigenart spricht sich schon hier in vollkommener Deutlichkeit aus. Das Werk ist — in gewissem Sinn — eine Darstellung des geschichtlichen Inhalts der Bibel. Mit der Erschaffung des Mannes und nach ihm (in einer besonderen, vorbeugenden Gnadentat) des Weibes beginnt diese Geschichte. Sie trägt aber von Anfang an ein bewegendes Prinzip in sich: die erste und anfängliche Vollkommenheit des Menschen will sich zu zweiter und abschließender Vollkommenheit erheben; durch den Sündenfall aber kommt in diese Bewegung ein Element der Hemmung und Zerstörung, und die Entfaltung gestaltet sich zur Wiederbringung. Nach innerer Notwendigkeit entfaltet sich von da aus das Ganze. Durch die Stufen und Erscheinungen der Unvollkommenheit, Veräußerlichung, Nationalisierung des Verhält-

nisses der Menschheit zu Gott hindurch bewegt sich diese Geschichte ihrer das Naturhafte und das Personhafte am Menschen, den Menschen und die Welt erfassenden Vollkommenheit entgegen. So enthüllt sich die Geschichte als ein fester und geschlossener Zusammenhang, als ein organisches Gesamtleben, in welchem nichts ein bloßer Zufall ist, sondern alles mit innerer Notwendigkeit an seinem Punkte eintritt. Der ewige Plan der Liebe Gottes tritt als wirksamer Wille in die Geschichte ein und macht sie zu einem folgerichtigen, in der Bewegung auf ein großes Ziel hin zusammengeschlossenen Ablauf. Aus der großen Gesamtbewegung tritt Jesus Christus hervor als ihr überragender Höhepunkt; aus ihm wieder erwächst die Gemeinde, in deren Bewegung sich die Urgeschichte wie die Geschichte Israels und die Geschichte Christi selber vorläufig vollendet.

Dies der allgemeine Grundgedanke. Ist durch ihn der göttliche Zusammenhang betont, der die Heilige Geschichte zu einem Ganzen in sich vereinigt, so wird durch die nähere Untersuchung des Verhältnisses der Weissagungen, die in dieser Geschichte auftreten, zu ihrer Erfüllung ein Moment der echten Historizität dieses Geschehens herausgearbeitet. Alle Weissagung schwebt nicht über ihrer eigenen Gegenwart, als ob sie die Zeit um sie her und die Lage um sie her vergäße und wie losgerissen von allem eine ferne Zukunft schaute, den Augenblick nur als Anlaß benutzte, um diese Zukunft im voraus zu enthüllen; sie gehört vielmehr einem konkreten geschichtlichen Augenblick und seiner Eigenart wirklich und völlig an und schaut ihre eigene nahe Erfüllung in bevorstehenden geschichtlichen Verhältnissen. Aber entsprechend jenem inneren Bewegungsgesetz der Geschichte überhaupt gilt die Weissagung doch nicht bloß dem nächsten geschichtlichen Augenblick. Sie greift oder wandert über ihn hinaus, gewinnt überlegene Weite und Tiefe, läßt ihre eigene jeweilige Erfüllung hinter sich und strebt jenem zentralen oder eschatologischen Höhepunkte zu, der alles in allem vollendet. Sucht so die Weissagung lange, bevor die neutestamentliche Erfüllung anbricht, so scheint das Verhältnis zwischen jener und dieser gelockert, ja wohl preisgegeben zu sein. Aber in Wirklichkeit wird das Verhältnis zwischen beiden nur historisch-organischer gefaßt. Der Buchstabe der Weissagung gehört seiner Gegenwart; aber ihr Sinn weist über die Gegenwart hinaus. Sie gewinnt ein Moment geschichtlicher und psychologischer Echtheit und hört doch nicht auf, Weissagung höherer Ordnung, ja größten

Stiles zu sein. Die Weissagung ist nicht stationär, weil die Geschichte selber in Bewegung ist. Nicht bloß die prophetischen Worte, sondern die geschichtlichen Tatsachen selber sind weissagender Natur. Keines der Ereignisse dieser Geschichte sinkt wirkungslos und vergessen ins Nichts. Jedes enthält einen Beitrag und einen Hinweis auf das kommende Vollkommene, gewinnt typologischen Charakter. Die Geschichte als Ganzes weissagt und die Weissagung im engeren, gewöhnlichen Sinn ist nur ein besonderes, gleichsam verstärktes Moment aus ihr. Die alttestamentliche Geschichte weissagt die neutestamentliche, und diese wieder, die Geschichte Christi und die seiner Erstlingsgemeinde, weissagt das Ende und das Ewige. Der wesentliche Inhalt aller Geschichte ist Vorausdarstellung Christi und seiner verklärten Gemeinde; alles, was Hoffnung gibt auf Gottes erste und zweite Erlösungstat in Christo, gehört zu diesem wesentlichen Inhalt. Quelle dieser weissagenden Geschichte ist aber die heilige Schrift. Sie ist das Buch nicht sowohl des Einzelnen als der Kirche. Die Überzeugung von ihrem kanonischen Wert hängt nicht sowohl an der Entscheidung über die historisch-kritischen Fragen nach den Verfassern der biblischen Bücher. Sondern indem die Kirche die Bibel handhabt, um sich in der Lebensgemeinschaft mit Christus zu behaupten, gewinnt sie eine Erfahrung davon, daß ihr nie ein Bedürfnis göttlicher Wahrheit und Einsicht entstehen könne, das sich nicht aus der Schrift befriedigen ließe. Die Gewißheit der Schrift untersteht also selber auch einem Gesetz organischen, geschichtlichen Werdens und Fortschreitens. Die Reformation gewann ein inneres Bewährungsverhältnis zu den paulinischen Briefen; die Gegenwart erfaßt die Evangelien; es wird aber eine Zeit kommen, in der die Kirche den Geist, den Charakter der Apokalypse und des Alten Testamentes in sonderlicher Weise erfaßt. Dieses (wenn ich so sagen darf) pneumatische Verhältnis der Kirche zur Bibel wird aber zum theologisch-wissenschaftlich begründeten dann, wenn aus dem Wesen der Gemeinde und der sie umgebenden Welt einerseits die mögliche Reihe der die Gemeinde treffenden Anfechtungen und aus dem Wesen der Schrift andererseits die Überwindung dieser Anfechtungen nachgewiesen wird — ein Beweisprinzip, zu dessen vollkommener Durchführung Hofmann bekanntlich später seinen Kommentar zum Neuen Testament unternommen hat. Dem gewöhnlichen Blick erscheint es als ein Werk des Zufalls, daß der Kanon gerade den Umfang besitzt, in dem er uns

vorliegt, von jenem Beweis-Prinzip aus aber ergibt sich ein Einblick in die Notwendigkeit des so und so vollzogenen Abschlusses des Kanons. So lange noch neues geschah, die Gemeinde zu bilden, in der Christus geboren werden sollte, schloß sich kein alttestamentlicher Kanon; der neutestamentliche schloß sich, sobald die Wurzeln möglicher Verwirrung und Verderbnis in jüdischem und heidnischem Boden bloßgelegt waren. Auch der Inspirationsbegriff aber bestimmt sich aus allen diesen Erkenntnissen näher. Der Inspirierte redet und handelt aus der konkreten, gottgewollten Besonderheit seiner Lage, seiner geschichtlichen Stellung; er redet aus dieser heraus und in ihr und für sie. Aber er redet zugleich unter bestimmender Einwirkung des die Geschichte bewegenden göttlichen Geistes auf seine Natur. Das Historische, Psychologische und das Pneumatische gehen ineinander ein, erfüllen sich gegenseitig und sind in dieser Gegenseitigkeit ein lebendiger Ausdruck des Wesens der Heilsgeschichte, der Geschichte überhaupt; Geschichte und Bibel hören auf, ein Mirakel zu sein; sie hören aber auch, ein regelloses Gebilde des Zufalls oder bloß innermenschlicher Bewegung zu sein. Sie tragen beide eine göttliche Regel in sich; heilige Notwendigkeit bestimmt ihren Charakter im tiefsten.

Wir müssen darauf verzichten nachzuweisen, wie sich diese grundlegenden Auffassungen Hofmanns in seinen späteren Werken vollendeten. Aber man stelle nun die oben aufgezeigten Ergebnisse der „Tübinger“ Schule mit ihrer alles auflösenden Wirkung und diesen Zusammenhang Hofmannscher Gedanken mit ihrer sicheren und großen und auch freien Erfassung des pneumatischen Charakters der Bibel und biblischer Geschichte einander gegenüber, so wird man begreifen, daß diese „Erlanger“ Theologie weithin begrüßt und freudig aufgenommen wurde. Und auch in ganz objektiver Betrachtung darf man sagen: so sicher es ist, daß die Tübinger Kritik ein relatives Recht besaß, so trat ihr in Hofmanns heilsgeschichtlichem Biblizismus und seiner tiefgründigen Durchführung doch eine ganz anders im Letzten der christlichen Wahrheit ruhende Erfassung gottgewirkter Realitäten entgegen. Dieses Verhältnis gab der Erlanger Theologie damals mit ihren Charakter.

Es ist bemerkenswert, daß — ein Menschenalter später — ein ähnliches Verhältnis wiederkehrt. Im Jahre 1870 trat der erste Band von A. Ritschls Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung ans Licht, im Jahre 1870 erschien der erste Band von Franks System

der christlichen Gewißheit. Auch Hofmann schon hatte seine Aufmerksamkeit auch dem Aufbau der systematischen Theologie zugewandt und, während Thomasius sie in lebendiger Fühlung mit der dogmatischen Gesamtarbeit der Kirche und insonderheit der reformatorischen Theologie zu warmem Christozentrismus gestaltete, in strengerer Methodik sie als den Inbegriff der Gedanken gefaßt, die der theologische Denker seiner religiösen Grundposition, der ihm durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott, zu entnehmen vermag, die freilich erst des Nachweises ihres vollen Zusammenklangs mit der heiligen Schrift bedürfen, wenn sie wirklich und insonderheit für die Kirche gelten sollen. Franks Gründung der systematischen Theologie auf ein System der Gewißheit wurde aber, trotz dieser vorausliegenden anscheinend vollen Analogie des Hofmannschen Verfahrens wenigstens dem Grundsatze nach, als etwas Neues und Kühnes empfunden. Und das mit vollem Rechte. Hofmanns Grundposition faßt schon objektive, transsubjektive Faktoren in sich: Christus und Gott; sie wurden in jener Grundaussage mit aufgenommen mit dem Rechte des Glaubens, der ins Objektive hinübergreift. Frank dagegen wollte ein reines Erfahrungsurteil (natürlich ein solches religiöser Erfahrung, aber doch ein religiös-empirisches Urteil) zum Ausgangspunkte nehmen: ich finde in meiner Innerlichkeit Tatsachen vor, die ich berechtigt bin Wiedergeburt zu nennen. Wie immer man darüber denken mag, unbestreitbar ist, daß Frank von hier aus einen sicheren Weg weiterging und einen Reichtum christlicher Wahrheit erarbeitete und zugleich ein positives Verhältnis zur Bibel und zur kirchlichen Lehrtradition gewann. Das Lehr-Erbe der Reformation war auf „eine neue Weise“ wiedergewonnen. Die Klarheit und Folgerichtigkeit des Weges wie der Ertrag dieser Frankschen Theologie lockte viele. Und auch heute darf man sagen, daß ihre methodische Strenge, ihre systematische Durcharbeitung und ihr religiöser Gehalt ihr einen bleibenden Anspruch auf den Ruhm einer zeitgemäßen und hochbedeutenden Leistung gewährt. In die theologische Gesamtbewegung des neunzehnten Jahrhunderts war ein neuer Erwerb einer im Ergebnis doch streng positiven Theologie hineingearbeitet.

Auch Ritschls theologischer Aufbau wurde weithin als positiv gegenüber den Auswirkungen der Tübinger Schule empfunden. Er brachte ja auch das geschichtliche Element des Christentums in

seiner bestimmenden Grundbedeutung zur Geltung und betonte an der Religion, deren Verwirklichung das Christentum zu sein begehrt, das Moment der praktischen Lebenshaltung; der Begriff der Offenbarung erhielt Gewicht, die Bibel bestimmende Geltung für den Aufbau eines theologischen Ganzen. Es ist aber sicher, daß trotz der Einwirkung aller dieser positiven Elemente in der Theologie Ritschls doch die — an dem biblisch-kirchlichen Lehrganzen gemessen — kritisch-negativen Elemente überwogen. Ein erkenntniskritischer Subjektivismus löste die Gewißheit um objektiv-metaphysische Realitäten, in denen das religiöse Verhältnis ruhen könnte, mehr oder weniger auf; ein fremder religions-philosophischer Grundzug unterstützte die ohnehin vorhandene Neigung zur Ethisierung und Rationalisierung des Christentums. An der Bewertung, die bei Ritschl die zentralen Dogmen der Christologie und der Versöhnungslehre empfingen, traten diese Kräfte in ihrer entscheidenden Auswirkung zutage; sie wurden ins Historisch-Psychologische und Religiös-Subjektive umgestaltet. Eine bedeutende und originale Leistung lag in dem allen; an theologischer Auswirkungskraft in die umgebende Zeit hinein übertraf sie sogar Franks Werk. Aber wie einst in Hofmann und Baur, so standen sich nun in Ritschl und Frank zwei einander ebenbürtige und zugleich gegnerische Theologen als Repräsentanten entscheidender religiös-christlicher Grundhaltungen der Zeit gegenüber. Viele Studierende wanderten damals von Göttingen nach Erlangen und von Erlangen nach Göttingen, um jeden zu hören — und dann sich für einen von beiden zu entscheiden. Begreiflich aber, daß viele von denen, die die oben hervorgehobenen Mängel an Ritschls Darstellung des Christentums in der Seele empfanden, auf Erlangen blickten und sich der „Erlanger Theologie" auch in ihrer neuen Gestalt als einer sicheren ja sieghaften Behauptung und Erneuerung der wesenhaften christlichen Wahrheit freuten.

Es läge nahe, diese Betrachtung noch um eine Strecke weiter zu führen und zeigen, wie der historisch-kritischen Auflösung des Neuen Testaments und der von ihm bezeugten Geschichte, die die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts und den Übergang ins zwanzigste erschütterte, wiederum von Erlangen aus das Gegengewicht einer methodisch strengen, wissenschaftlich aufs gründlichste fundierten und dem religiösen Gehalt des Neuen Testaments erschlossenen Durchforschung der neutestamentlichen und der urchristlichen Literatur

gegenübergestellt wurde und wie durch diese Arbeit der Kirche und der Theologie weithin Mut und gutes Gewissen in positiver Erfassung der neutestamentlichen Wahrheit geschenkt worden ist. Da aber das Leben, dessen Arbeit damit angedeutet ist, durch Gottes Güte noch dauert und seine Krönung mit der Würde einzigartig hohen Alters uns eben jetzt festlich bewegt, so dürfen wir uns mit diesem kurzen Worte begnügen, um in der Stille uns ehrerbietig und dankbar vor dem Träger dieser so gesegneten und wirksamen Lebensarbeit zu neigen.

Wir haben mit dem allen die Umstände zu beleuchten versucht, denen es zuzuschreiben ist, daß man innerhalb der Mannigfaltigkeit der theologischen Bewegung im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts anfing von einer „Erlanger Theologie" zu sprechen, dieselbe als Einheit empfand und sie als einen in seiner Art immer bedeutsamen Beitrag zur evangelischen Theologie der neueren Zeit bewertete. Es wäre vermessen und töricht zu sagen, daß diese Erlanger Theologie der Mittelpunkt der neueren Theologie gewesen sei; aber einer der Brennpunkte, um die sich das theologische Leben zunächst des vergangenen Jahrhunderts ordnete, war sie gewiß. Es handelt sich aber nun darum, zusammenfassende Urteile über die innere Eigenart dieser Theologie zu gewinnen. Jeder ihrer Hauptrepräsentanten hat ja sein Eigenes. Harleß empfand in besonderer Stärke den Zusammenhang des christlichen Seins mit dem allgemein menschlichen Sein, wie das insonderheit die grundlegende Bewertung der Gewissensfunktion in seiner Ethik dokumentiert. Hofmann entwickelte den Begriff der Heilsgeschichte und ordnete die Bibel nicht, wie das wohl vordem geschehen war, ihr vor, sondern ihr ein, ja ihr unter. Frank legte das Fundament der Theologie in das tiefverborgene Innere persönlicher Lebenserfahrung. Trotzdem wurden sie von der theologischen Öffentlichkeit als eine Einheit empfunden. Sie alle haben von anderen gelernt und haben so oder so ihre Vorgänger. Am wenigsten freilich lernten sie wohl alle von Schleiermacher. Harleß fand an ihm seinen Begriff der Sünde abstoßend; Hofmann schreckte die Behandlung des geschichtlichen Elements des Christentums durch Schleiermacher gründlich ab; Frank wußte sich von ihm durch Schleiermachers Psychologisierung des Christentums und seine antimetaphysische Tendenz scharf geschieden. Die

Erlanger Theologie ist in ihrer religiösen Begründung und in ihrer entscheidenden theologischen Art in wesentlicher Unabhängigkeit von Schleiermacher geworden, was sie ward. Aber eine gewisse formale Ähnlichkeit besteht zwischen Franks empirischer Grundlegung der christlichen Wahrheit und Schleiermachers religionspsychologischer Fundierung der Theologie. Der Gedanke der Heilsgeschichte ferner ist ja mit Christentum und Bibel von Anfang gegeben, war der alten Kirche nicht fremd, lebte in der reformatorischen Theologie und hat — es sei nur an Coccejus und an Bengel erinnert — auch in seinem spezifisch theologischen Gebrauche manche bedeutsame Vorgänger. Und mit ihrem positiven Ergebnis ruhte ja diese ganze Erlanger Theologie von Harleß an auf den Schultern der kirchlichen und evangelischen Vergangenheit. Gleichwohl wurde sie aber doch als etwas Neues empfunden, und gerade auch dadurch bildete sie einen weithin wirksamen Anziehungspunkt.

Worin liegt nun dieses Neue und Einheitliche der Erlanger Theologie? Harleß hielt daran fest, daß Orthodoxie ein notwendiges Ideal der Kirche sei; aber von der Orthodoxie im theologiegeschichtlichen Sinne des Wortes besorgte er, daß sie, sofern sie zu einer bloßen Rechtgläubigkeit des Verstandes und des Gewissens anleite, ihrer lebendigen Grundlage verlustig gehe und ihres eigenen Relativismus vergesse. Hofmann trat wie zur kritischen Auflösung des Inspirations- und Weissagungsbegriffes, so auch zu Hengstenbergs starrer und lehrgesetzlicher Auffassung von Inspiration und Bibel in einen bewußten Gegensatz und schreckte selbst Freunde und Gesinnungsgenossen ab durch die Energie seiner „neuen Weise, alte Wahrheit zu lehren". Frank fand, daß eine Repristinationstheologie, wie sie z. B. Philippi darbot, der wahren Aufgabe der Theologie in der Gegenwart durchaus nicht genüge. Die Schriftauslegung dieser Erlanger fußte in der ganzen Vergangenheit der Exegese, löste aber die Exegese bewußt von der Gebundenheit durch das Dogma ab und rang mit innerer Freiheit um ein zutreffendes Verständnis der Bibel. Ihre Systematik suchte neue Bahnen im Aufbau und in der Sicherung der christlichen Wahrheit und führte in Christologie (Kenosislehre!) und in der Versöhnungslehre (z. B. Hofmanns Verneinung des Strafleidens Christi) zu neuen Aufstellungen. Der Gesamtcharakter ihrer Theologie war nicht Traditionalismus, sondern freie und schöpferische Selbständigkeit; Erneuerung der Theologie,

theologischer Fortschritt wurden erstrebt. Für die biblische wie für die systematische Theologie kam dieses Streben in bedeutungsvollster Weise zur Auswirkung.

Die Kraft und die Weisung für diesen Neuerwerb suchten die Erlanger nicht in einer Verbindung mit der Philosophie. Harleß lernte Hegel kennen und insonderheit Schelling; aber es schied ihn von der Spekulation seine Erkenntnis des Gewissenscharakters der Religion und die schmerzliche Erfahrung, daß der Mensch nicht aus sich selber frei werde zur Gerechtigkeit. Zwischen Schelling und Hofmann läuft tatsächlich eine Linie; Schellings Gedanke von dem organischen Lauf der Geschichte war Hofmann kongenial; aber in der Auffassung von dem Inhalt der Geschichte folgte Hofmann der Bibel. Bei Frank gedieh diese a-philosophische Haltung der Theologie zu bewußter und schroffer Ablehnung jedes spekulativen, erkenntniskritischen und religionsphilosophischen Elementes, sofern sie irgend etwas zur Bestimmung und Befestigung der christlichen Wahrheit beitragen sollten; bei dieser Ablehnung muß man ihn stehen lassen, auch wenn der kritische Betrachter zu dem Gedanken kommen sollte, daß irgendein philosophischer Standpunkt — z. B. im Sinne eines erkenntnistheoretischen Realismus — in seiner theologischen Position mitwirke. Die Tübinger Schule stand unter dem Einflusse Hegels; Ritschl war grundlegend durch Kant und Lotze mitbestimmt. Die Erlanger dagegen behaupteten in bleibender, innerer Übereinstimmung die prinzipielle Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie. Der trübende Einfluß einer in sich selbst immer unfertigen und oft genug innerlich mit der Sache des Christentums nur locker verbundenen Geistesarbeit blieb der Erlanger Theologie fern. Sie lebte, daß ich so sage, nicht von Anleihen, sondern von eigenem Kapital.

Und welches war dieses? Es war die eigenste innere Position der christlichen Frömmigkeit, ein im eigenen Herzen ergriffenes Allerletztes und Unmittelbares von einem Verhältnis der Seele zu Gott; aus religiösem Besitz, so forderten diese Erlanger (und selbstverständlich nicht sie allein) soll die Theologie erwachsen, einen religiösen Besitz denkend verarbeiten. Harleß fühlte sich in diesem religiösen Besitz immer zugleich ganz besonders im Zusammenhang mit der Kirche; Hofmann wußte sich umwogt von dem Strome einer die Weltzeit durchlaufenden Geschichte; Frank gewann den Weg zur

Heilsgeschichte und zur Kirche durch besondere Herausarbeitung des Momentes persönlichster Heilserfahrung. Aber in all diesen Verschiedenheiten sind sie sich doch alle im letzten theologischen Prinzipe einig: im lebendigen Anteil an der Sache ruht allein die Möglichkeit der Theologie. Etwas Präsentes, Tatsächliches, Lebendiges trägt und ordnet das Ganze. Ein starkes Moment der Sicherheit und Gültigkeit wurde damit dieser Theologie innerlich zu eigen.

Das so erfaßte Ganze war Heilsgeschichte. Es ist das bleibende Verdienst Hofmanns, diesen Gedanken mit Schärfe und Nachdruck herausgearbeitet zu haben, geradeso wie es Franks bleibendes Verdienst ist, die Arbeit, die mit dem Prinzip der Heilserfahrung möglich ist, gezeigt, getan und vielleicht sogar erschöpft zu haben. Zwischen Gott und der Seele also steht, ohne doch die Unmittelbarkeit der Beziehung der Seele zu Gott zu hemmen, eine Geschichte. Das bedeutet (gerade für Hofmann): Gott handelt mit den Menschen, mit der Menschheit, indem er ihre äußere und innere Wirklichkeit so oder so gestaltet. Der Bericht davon, die Bibel, die Lehre ist nicht das Primäre, sondern ein Sekundäres. Die Offenbarung besteht nicht in der Kundmachung verborgener Erkenntnisse, sondern in der Herausstellung wirksamer Realitäten aus den Tiefen Gottes hinein in die Welt des zeitlichen Lebens und diese Realitäten kommen in ganz konkreten geschichtlichen Gestaltungen zur Wirkung. Mögen letztere auch wie vereinzelt und willkürlich auftreten, in Wahrheit stehen sie in großem heiligem Zusammenhang und bilden eine innergeschichtliche Lebensgröße voll göttlicher Kraft und zielsicherer Weisheit, zum Vollzug rettender Liebe Gottes zur Welt. Das Doktrinäre und Intellektualistische, das der Orthodoxie leicht sich anheftet, war damit überwunden, wenn auch die Frage, wie und in welchem Sinne oder Umfang sich diese Geschichte in den Raum meines eigenen Lebens zusammendrängt, dabei unbeantwortet blieb. Frank ging von dem letzteren aus, von persönlicher, von ihren geschichtlichen und metaphysischen Bedingungen ganz abgelöster Heilserfahrung und bahnte von der aus sich den Weg in das Weite. Harleß hatte keine Gelegenheit, diese Dinge grundsätzlich näher zu bestimmen. Alle aber arbeiteten in sich heraus einen großen tragenden Zusammenklang des persönlichen Heilsstandes mit der Weitschaft heilsgeschichtlichen Geschehens und der Tiefe überweltlicher Größen und Kräfte. Auch die Bibel fand in diesem Zusammenklang Aufnahme

als das urkundliche geistgewirkte Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung ewiger Liebe; und im Ergebnis dieser Arbeit konnte die Kirche, die Gemeinde ihren eigensten, einst erkämpften und treu behüteten Besitz christlicher Wahrheit wieder finden, fand ihn — wenn auch neu begründet und neu gestaltet — wieder. Positivität der Haltung in christologischer und soteriologischer Hinsicht eignete dieser Theologie nicht als Frucht des Gehorsams gegen ein Lehrgesetz, wohl aber als Frucht selbständiger und tief innerlich geleiteter Vertiefung in das gegebene Heilige. Das entscheidende Merkmal aber dieser Positivität läßt sich theologisch näher bestimmen: das Wunder wurde als geschichtliche Wirklichkeit genommen, die geschichtliche Gottessohnschaft Christi wurde als in ewiger Sohnschaft begründet erfaßt; Gott selbst war nicht bloße Idee des menschlichen Geistes, sondern lebendigste, transzendente und immanente Tatsächlichkeit. Heilsgeschichtlicher und metaphysischer Realismus ist das Kennzeichen der Erlanger Theologie; in dem Realismus, mit welchem insonderheit die biblische Weissagung und Enderwartung gefaßt wurde, fand dieser realistische Grundzug eine besondere Bewährung.

Eins sei aber dem zu näherer Charakteristik noch hinzugefügt. Frank hat in seinem System der Gewißheit Parallelen gezogen zwischen allem, was im natürlichen und allgemein menschlichen Sinn Erfahrung und Erkenntnis heißt, und der christlichen Erfahrung und Erkenntnis; er hat in seiner Ethik bedeutsamste Folgerungen aus der Anerkennung der selbständigen Gültigkeit der Welt und ihrer Ordnungen gezogen. Hofmann wußte die Heilsgeschichte eingebettet in die Geschichte des Volkes Gottes und wagte doch zugleich irgendwie das Ganze der Geschichte in die Grenzen jener mit einzubeziehen. Die christischen wie die antichristischen Ereignisse bahnen sich in allgemeinen Vorausgestaltungen an. Harleß vollends verweilte mit Nachdruck bei dem Gedanken einer allgemeinen Offenbarung in der Natur und in den Innenstimmen der Seele. So bewahrten sie, jeder auf seine Weise und in seinem Maße, das Christliche vor Isolierung gegenüber dem Allgemein-Menschlichen und reizten zu vollständiger Einbeziehung des Gegebenen in die Grundgewißheiten christlicher Wahrheit. Vielleicht hätte diese Ausweitung noch kräftiger herausgearbeitet werden dürfen, und Harleß hätte sie vielleicht; hätte er sich theologisch weiter dazu geäußert am kräftigsten vollzogen. Aber auch in dem beschränkten Maße, in dem sie hier vorhanden ist,

bedeutet sie ein antidualistisches Moment von Wert und Beachtbarkeit.

Endlich aber ein Letztes und zuoberst Bestimmendes. Was war jenes Innerste, Heilige in der Seele, das den Kanon bildete für alle Erfassung des in Kirche und Theologie Vorhandenen und aus ihnen Andrängenden? Frank kam aus dem rationalen Humanismus zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Bekehrung, zur Gewißheit um ein Wunder der Wiedergeburt in der Seele, zum Glauben an die Versöhnung der sündigen Welt mit Gott im Kreuze Christi. Hofmann dankte es v. Raumer, daß er ihn seine Sünde erkennen gelehrt habe, und sang von der den Sünder suchenden und rettenden Liebe. Bei Harleß sieht man am tiefsten in dieses Innere hinein. Es ist dabei beachtenswert, daß das, was man heute — fast als wäre es etwas Neues! — Kreaturgefühl nennt, in ihm lebendig war. „Der Mensch hat weder sein Dasein noch das Gesetz seines Lebens aus sich. Er ist Gottes Kreatur, Gottes Wille ist sein Gesetz; die Freiheit vom Gesetz macht den Menschen zum Sklaven seiner selbst; aus dieser Sklaverei rettet nichts als der Gehorsam gegen Gott." Gewißheit ist darum nur in Gott, seiner Offenbarung, seinem Worte. Die Krankheit zum Tode beginnt mit der Bildung eigener Gedanken von Gott. So war seine Frömmigkeit durchaus theozentrisch bestimmt. Der Glaube hat ihm etwas Blindes an sich. Nicht das, was in ihm lebt, befragt denn auch der Christ, um zu wissen, ob er des Vaters sei. Inmitten dieser allgemeinen Bestimmtheit steht als das entscheidende auch bei ihm die Überführung des Gewissens von der Sünde und die Befreiung des Gewissens und der Seele zu Frieden und zu Kraft durch die Gnade: „Traurig in uns, aber fröhlich in Christo". Das ist die Frucht der „bittersüßen" Evangeliums in der Seele. Selig zu sterben im Bewußtsein ein unwürdiger Knecht Gottes zu sein, das ist ihm das Geheimnis der christlichen Frömmigkeit. Von da aus ergab sich ihre entschlossene Ablehnung aller dogmatischen und christologischen Unbestimmtheit, die die Frage nach dem Wesen Christi unbestimmt läßt und das „teuflischkalte" Wort von den verschiedenen Standpunkten erfunden hat. Von diesem Innersten aus ergriffen er und Hofmann und Frank die Bibel und Christus den Herrn; in diesem Innersten wurden sie von der Bibel, von Christus ergriffen.

Immer nur diese drei habe ich bisher genannt, als wären gerade sie die Erlanger Theologie. Man mag jetzt billig daran denken, daß

vor ihnen Winer und V. Engelhardt die Strenge und Sicherheit wissenschaftlicher Methode in Erlangen heimisch gemacht hatten, und erst recht auch daran denken, daß Krafft und andere in wirksamem Christozentrismus und Soteriozentrismus standen. Um jene drei her aber standen durch Jahrzehnte andere in tiefer Gesinnungs- und froher Arbeitsgemeinschaft. Jene drei sind es also nicht allein; ein Höfling, ein Delitzsch, ein Thomasius und wie viele noch gaben dieser Theologie ihre allseitige Fülle. Das war es gerade, was Erlangen eine so bedeutsame, ja einzigartige Stellung in der theologischen Gesamtbewegung gab: durch lange Jahrzehnte hindurch eine in sich geschlossene Gesamtfakultät von geschlossen positiver Haltung und allseitigem wissenschaftlichem Wirken. In jenen Jahrzehnten rang die evangelisch-lutherische Christenheit Deutschlands um Halt gegen den Unionismus; sie fand ihn (nicht allein und doch in hervortretendem Grade) in Erlangen. Die evangelische Christenheit rang um theologischen Halt gegen Rom; sie empfing auch dafür Wesentliches aus der theologischen Arbeit Erlangens. Die evangelische Kirche rang mit dem Probleme der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der theologischen Richtungen; die Erlanger Theologie gab ihr dafür eine klare, große Linie. Das Biblisch-Positive des Evangeliums, das Erbe der Reformation wurde ihr durch diese Erlanger Theologie dargeboten, gesichert, im Zusammenklang des inneren Lebens und des wissenschaftlichen Arbeitens neu erworben.

Seit einem Jahrzehnt hat sich — so scheint es — ein entscheidender theologischer Umschwung in Deutschland vollzogen von einem kritischen und rationalen Liberalismus zu biblischem Positivismus, Lutherschem Positivismus. An der Lebhaftigkeit, mit der weithin dieser Umschwung empfunden wird, sieht man, wie weit wir weithin von Luther und der Bibel abgekommen waren. In der Erlanger Theologie hatten beide, Luther und die Bibel, ihre sichere Stelle. Heute heißt freilich der Weg vielfach: Zu Luther und von Luther zu Christus. In jener galt eine andere Ordnung des Lebens und des Denkens: von Christus zu Luther, von Christus zur Bibel. Dieser Weg ist ohne Zweifel organischer, göttlich wahrer. Er wird seine Ehre und seine Geltung auch innerhalb des Umschwungs, der sich vollzieht, behaupten. Seit dem Übergang ins neue Jahrhundert haben wir manche theologische Bewegung erlebt. Wir sahen — um nur einiges davon zu nennen — das Christliche sich ins Allgemein-Religiöse auf-

lösen (Tröltsch). Wir sahen einen Christozentrismus und Staurozentrismus, der das Naturhafte preiszugeben scheint und in dialektischer Kritik des natürlichen Erkennens sich den Standpunkt des Glaubens ermöglicht (Heim). Wir erleben einen radikalen Biblizismus und Eschatologismus, der dem Glauben bloß die Natur des blinden Gehorchens läßt, alles Rationale gründlich austilgt, aber auch keine heilschaffende Gemeinschaft zwischen Gott und der Seele für den innerzeitlichen Augenblick anerkennt (Barth). Es liegt mir ferne, hier an diesen Erscheinungen eine flüchtige Kritik zu üben. Die Frage mag aber erlaubt sein, ob in ihnen nicht Momente vereinseitigt oder isoliert seien, deren jedes sein Recht hat, aber dieses Recht nur im Zusammenhang mit einem höheren, sie alle in sich aufnehmenden Ganzen hat. Daß die Erlanger Theologie dieses Ganze entdeckt habe, wäre ein vermessener Ruhm. Sie brauchte es nicht erst zu entdecken; und sie hat selber für die Theologie das Recht und die Pflicht unablässigen Fortschreitens behauptet. Aber daß sie durch die Fülle ihrer Elemente jene Vereinseitigungen überwand und jenem Ganzen nahe gekommen ist, das wagen wir doch im Blick auf einen festlichen Tag, der von v. Zahn die Brücke schlägt zurück zu Hofmann und damit die ganze Bewegung dieser Theologie vor uns aufrollt, getrost zu behaupten.

König Josia.

Von Otto Procksch.



osia ist auf dem judäischen Königsthrone der letzte Davidide, dessen Gestalt und Werk königliche Züge tragen. Das biblische Urteil über ihn ist eindeutig: „Er tat, was recht war in Jahves Augen, er ging durchaus in der Bahn seines Ahnherrn David und wich nicht ab zur Rechten und zur Linken (2. Reg. 22, 2)". Doch ist dies Urteil zu blaß, zu sehr von der Fragestellung der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung beherrscht, als daß sich ein klares und lebendiges Bild dieses Königs daraus allein entnehmen ließe. Einen großen Geschichtsschreiber, wie er David vergönnt war, hat Josia unter seinen Zeitgenossen und Nachfahren nicht gefunden. Um seiner Figur Form und Farbe zu geben, müssen wir neben den Quellen der Königsbücher und der Chronik auf das Erinnerungsbild achten, das in Propheten wie Jeremia (22, 15f.) und Deuterosacharja (Sach. 11, 4ff.) von ihm lebt oder in der Klagefeier seines Todes zutage tritt (2. Chr. 35, 25). Das Hauptdenkmal für die Bedeutung eines Herrschers aber ist immer sein nationales Lebenswerk, das er als Feldherr und Staatsmann den Mächten der Geschichte abzuringen vermocht hat. Hat er unter dem Zeichen seiner Zeit seinem Volke die erreichbare Machtstellung nach außen und innen zu geben gewußt, so steht er groß in der Geschichte da, auch wenn er tragisch endete. Josias Erscheinung trägt solche tragische Größe in sich. Sein nationales Ziel sank mit ihm ins Grab, weil es größer war als die Kraft seines Volkes. Doch nicht nur sein Volk war gealtert und hatte durch Schuld und Schicksal seine schöpferische Kraft eingebüßt, sondern sein ganzes Zeitalter war die Repristination einer sterbenden Welt. Die semitische Weltperiode neigte sich ihrem Ende zu, die indogermanische stieg herauf. Solchen Zeiten fehlen die Marmorlinien klassischer Größe. Elementare Kräfte werden in ihnen aus der Tiefe empor-

geschleudert und zertrümmern die alten Formen, ehe die neuen sich gebildet haben. In solchen Zeiten zu leben ist kein Glück, es kann aber Gnade sein.

1. Die Anfänge.

Josias Verwandtschaft mit seinem Vorgänger Amon ist nicht ganz sicher zu bestimmen. Nach biblischer Überlieferung war er Amons Sohn (2. Reg. 21, 24), der mit 22 Jahren (v. 19) seinem Vater Manasse folgte. Da Amon aber nur zwei Jahre (v. 19), d. h. wegen des Prinzips der bei den judäischen und israelitischen Königen angewandten Antedatierung nur ein Jahr (639/38) regierte, Josia aber achtjährig auf den Thron gekommen sein soll (22, 1), so wäre er nur fünfzehn Jahre jünger als Amon gewesen. Bei seinem Tode (608) mit neununddreißig Jahren wäre ihm nach Joachaz's dreimonatlicher Regierung sein ältester Sohn Jojakim fünfundzwanzigjährig gefolgt (2. Reg. 23, 36), so daß dieser wieder nur vierzehn Jahre jünger als der Vater wäre. Das ist beides zur Not möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich. Da nun die Septuaginta (22, 1) als Thronbesteigungsjahr Josias neben dem achten auch das achtzehnte Lebensjahr nennt und da die Formel בן שמנה · שנה (22, 1) anstatt בן שמנה שנים auf den Ausfall einer Zehn hinweist, so ist Klostermanns[1]) Vermutung beachtenswert, wonach der bei der Thronbesteigung achtzehnjährige Josia nicht der Sohn, sondern der Bruder Amons von einer anderen Mutter, Jedida aus Boṣqat, südwestlich von bêt gibrîn (Jos. 15, 39), gewesen ist. Dann war er bei seinem Regierungsantritt, der nicht kraft Erbfolge, sondern kraft Wahl durch den עַם הָאָרֶץ, also das Landvolk gegenüber der Hauptstadt, erfolgte (2. Reg. 21, 24), kein Knabe mehr. Amon verdankte sein gewaltsames Ende einer Palastrevolution seiner Minister (21, 23), deren Motive uns unbekannt sind, die aber durch das königstreue Landvolk blutig an den Verschwörern gerächt wurde. Josia hatte also die Grundlage seiner Herrschaft im judäischen Landvolk, ebenso wie nach seinem Tode sein Sohn Joachaz, der seine Politik fortzusetzen suchte, mit Hilfe des Landvolks auf den Thron gekommen ist (23, 30).

Seit 701 v. Chr. war Judäa assyrischer Vasallenstaat. Hizkia hat damals vor Sanherib regelrecht kapituliert, nachdem er sich zuvor

[1]) Klostermann, Bücher Samuelis und Könige S. 474.

mit der philistäischen Aufstandsbewegung, hinter der Ägypten stand, verbündet hatte. In der Bibel ist diese vorschnelle Kapitulation, die Jesaia widerriet, jetzt verdeckt worden, was fast allgemein Anlaß zu der Annahme einer glücklichen Rettung Hizkias aus der Gefahr gegeben hat; doch ist sie sowohl im Königsbuche (2. Reg. 18, 14—16) wie im Berichte Sanheribs (Taylorprisma Col. III, 11 ff.) mit klaren Worten ausgesprochen[1]). Hizkia lieferte seine Schätze aus und zahlte schweren Tribut, und diese abhängige Stellung vererbte er auf seinen Sohn Manasse (c. 692—639). Wir finden Manasse unter den Vasallen Assarhaddons (681—668) und Assurbanipals (seit 668), wenngleich es nach 2. Chr. 33, 10 f. scheint, daß er sich vor Assurbanipal nach der Niederwerfung des Aufstandes von Schamaschschum-ukin in Babel (648) wegen seines politischen Verhaltens zu rechtfertigen hatte, also nicht ganz zuverlässig gewesen war. Die assyrische Macht erreichte zu seiner Zeit räumlich ihre größte Ausdehnung; sie trug ihre Waffen bis Theben vor (663), wenn auch die innere Kraft der äußeren Gestalt nicht mehr entsprach. Unter Assarhaddon und Assurbanipal war es für einen kleinen judäischen Fürsten unmöglich, das Joch der Fremdherrschaft mit Erfolg abzuschütteln, selbst wenn er gewollt hätte. Aber bei Manasse hat die Abhängigkeit ohne Zweifel dem eigenen Willen entsprochen. Er gab des Vaters religiöses Reformwerk auf (vgl. 2. Reg. 18, 2 ff.) und fuhr mit vollen Segeln auf den Wellen der assyrischen Kultur daher, huldigte dem assyrischen Kultus und ließ die alte Baalsreligion des eigenen Landes üppig ins Kraut schießen (2. Reg. 21, 1 ff.). Die Erzählung der Chronik von seiner Bekehrung (2. Chr. 33, 12 ff.), wonach Manasse in Babel zur Erkenntnis Jahves als des wahren Gottes gekommen sei, ist unglaubwürdig; denn noch das deuteronomistische Königsbuch weiß nichts von ihr. Er gilt dem ganzen deuteronomischen Zeitalter (vgl. Jer. 15, 4), als Feind der prophetischen Religion, und dabei muß es sein Bewenden haben.

Josias Anfänge stehen demnach politisch wie kultisch im Zeichen assyrischer Vorherrschaft; und so lange Assurbanipals Macht, des letzten kräftigen Herrschers Assyriens, in den Westen hinüberreichte, war ein Bruch mit dem überkommenen Kurs so gut wie undenkbar. Assurbanipals Ende wird nun herkömmlich auf 626 v. Chr. angesetzt,

[1]) Das Richtige angedeutet bei Alt, Israel und Ägypten S. 76 f.

so daß Jeremias Berufung mit diesem Ereignis zusammengefallen wäre (Jer. 1, 1—3), womit der Stein ins Rollen kam, der zur deuteronomischen Reformation führte. Indessen ist dieses Todesjahr neuerdings unsicher geworden, da von seinen Söhnen nicht nur Assur-etil-ilani mehrere Jahre regierte, sondern auch Sin-scharischkun bereits c. 625 v. Chr. König gewesen zu sein scheint, weshalb Schnabel Assurbanipals Ende bereits c. 633 v. Chr. ansetzt[1]). Selbst wenn er erst i. J. 626 v. Chr. starb, läßt sich aber denken, daß seine Herrschaft im Westen in seinen letzten Jahren an Nachdruck verloren hatte. Wir wissen ja, daß Psammetik I., der als assyrischer Vasall auf den Thron gekommen war (663), i. J. 645 die assyrische Oberherrschaft ohne Kampf abwarf. Die von Herodot gemeldete langwierige Belagerung Asdods, die wohl keinen Zusammenhang mit dem Scythensturme hat[2]), beweist seine politische Aktivität im südwestlichen Palästina. In Jeremias Anfangszeit (626—621) finden wir neben Assur auch Ägypten auf dem Plan im Wettbewerb um den Einfluß in Judäa (Jer. 2, 18. 36). Solange Assur die Großmacht Vorderasiens war, ist dieser Antagonismus zwischen Assur und Ägypten natürlich; erst zehn Jahre später finden wir beide Mächte im Bündnis miteinander um ihre untergehende Macht kämpfen. In diesen politischen Rahmen gestellt, zumal wenn Assurbanipal schon c. 633 starb, verdient ein Satz Östreichers alle Beachtung[3]). Er meint, daß die Nachricht der Chronik über Josias Anfänge (2. Chr. 34, 1 ff.), der man früher wenig Glauben beimaß, durchaus ernst zu nehmen sei. Danach hat Josia schon in seinem achten Regierungsjahre den Weg zu Jahve gesucht und im zwölften, also 627 v. Chr., mit der Kultusreform begonnen (V. 3 הֵחֵל). Er sieht in diesen Maßnahmen Josias den vorsichtigen Beginn der Loslösung von der assyrischen Herrschaft, die schrittweise innerhalb der nächsten Jahre vollzogen sei, je mehr Assur in allen Fugen wankte. Die Betonung des engen Zusammenhangs von Josias Religionspolitik mit der nationalen Freiheitsbewegung ist ein Verdienst Östreichers, das ungeschmälert bleibt, auch wenn sich seine Darstellung des Hergangs im einzelnen in manchen Punkten als unzutreffend erweisen sollte.

In seiner gegenwärtigen Gestalt ist nun der chronistische Bericht über Josias Reform im zwölften Regierungsjahre nicht haltbar.

[1]) Schnabel in Zeitschr. f. Assyriologie. N. F. 2, 82f. [2]) Alt, a. O. S. 91f.
[3]) Östreicher, Das deuteronomische Grundgesetz S. 60ff.

Einmal nämlich wird hier fast das gesamte Reformwerk des Königs epitomisch zusammengefaßt, so daß der Schein entsteht, als sei die deuteronomische Reform von 621 v. Chr. nur ein blasses Nachspiel. Nicht nur sollen 627 v. Chr. die Baalsaltäre mit den Ascheren, den Schnitzbildern und Gußbildern zerstört worden sein (2. Chr. 34, 4), sondern die Reform hätte ganz Judäa und Jerusalem von dem Höhenkult (V. 3 הבמות) befreit, wäre also auf die Zentralisierung des Kultus hinausgelaufen. Ferner hätte Josia sich nicht auf sein judäisches Königreich beschränkt, sondern die Reform in ganz Israel (V. 7), also auch im alten Nordreich, durchgeführt, während aus dem Königsbuche klipp und klar hervorgeht, daß selbst die deuteronomische Reform vom Jahre 621 sich zunächst nur auf Judäa zwischen Geba' und Beerseba' erstreckte (2. Reg. 23, 8), offenbar weil Josias Machtgebiet damals noch nicht weiter reichte. Man kann also die chronistische Nachricht vom zwölften Regierungsjahre nur als einen epitomischen Bericht auffassen, der Josias Werk in einen einzigen Akt zusammenzieht, dem nur noch die Auffindung des Gesetzbuches (34, 8ff.) mit dem Bundesschluß (V. 29ff.) und der Passafeier (35, 1ff.) gefolgt wäre. Dennoch könnte in der chronistischen Nachricht ein geschichtlicher Kern stecken, sofern das zwölfte Jahr zwar nicht die gesamte Reform, aber doch ihren Anfang brachte, was die Chronik ja ausdrücklich andeutet (V. 3 החל). Es ergibt sich dann die Aufgabe eines Versuchs, das Reformwerk auf seine Etappen zu verteilen, deren Gipfelpunkt ohne Frage der Bundesschluß auf Grund des Deuteronomiums (621 v. Chr.) gewesen ist. Zu diesem Zwecke gilt es zuvörderst, den Reformbericht des Königsbuches (2. Reg. 22f.) auf seine Einheitlichkeit zu prüfen.

Während nun Öстreicher diesen Bericht in zwei selbständige Abschnitte zerlegt (22, [1f.] 3—23, 3 gegen 23, 4—14), die im folgenden beide sich vermischen (23, 15—24)[1]), hat Hölscher[2]) nachdrücklich auf Quellenzweiheit im Längsschnitt des ganzen Berichtes hingewiesen. Uns geht hier zunächst nur der Reformbericht (23, 1ff.) selbst an. Hölscher meint, daß sich die schon von Östreicher beobachteten Perfektsätze in 2. Reg. 23, 4ff. als ein Sonderbericht, der dem deuteronomistischen Redaktor (Rd) zuzuschreiben sei, aus dem übrigen, von ihm für elohistisch erklärten Zusammenhang herausheben, und mit dieser

[1]) a. O. S. 12ff. [2]) Hölscher im Eucharisterion für Gunkel I, S. 206ff., 210.

Heraushebung, wenn auch nicht mit ihrer Bewertung, hat er bei Budde[1]), Sellin[2]) und anderen Anklang gefunden. Während Hölscher beide Quellenberichte auf die Reform von 621 v. Chr. bezieht, ohne daß er sie als deuteronomisch anerkennt, meint Sellin, die Perfektsätze vielmehr auf die Reform des zwölften Regierungsjahres beziehen zu sollen, die übrigen Bestandteile dagegen auf die deuteronomische Reform. Mir scheint, daß Sellin hierbei grundsätzlich im Rechte ist, wenn ich auch bei der Aufteilung einzelne Änderungen vornehme. Die Perfektsätze sind 2. Reg. 23, 5. 10. 12. 13. Aber auch V. 11, wo jetzt die Imperfektform וישבת erscheint, wird zu ihnen gehören, so daß וישבת in והשבית zu verwandeln sein mag. Denn hier ist auf die früheren Könige Judas zurückgeblickt, was sonst überall nur in den Perfektsätzen geschieht (V. 5. 12 מלכי יהודה. — V. 12 מנשה. — V. 13 שלמה); und die Erwähnung des Sonnengottes (V. 12 השמש) findet sich sonst gleichfalls nur in einem Perfektstück (V. 5). Wie formal, so tritt aber auch inhaltlich die Besonderheit der Perfektsätze klar hervor. Während nämlich im imperfektischen Hauptbericht der Baal und die Aschera (V. 4. 6 f.), also die kanaanäischen Gottheiten, mit den Höhen (V. 8 f.) die Hauptrolle spielen, so daß das assyrische „Heer des Himmels" (V. 4) dahinter fast verschwindet, treten in den Perfektsätzen gerade die assyrischen Gottheiten hervor, während die kanaanäischen nicht genannt sind. Zwar erscheint einmal הבעל vor Sonne, Mond, Zodiacus und allem „Heer des Himmels" (V. 5). Doch ist er hier neben lauter assyrischen Gottheiten schwerlich der kanaanäische, sondern der assyrische Baal, also der Landesgott Assur selbst, der als Gott der Großmacht den Sterngöttern naturgemäß voransteht[3]). Im übrigen begegnen uns außer den assyrischen Göttern, denen gewiß auch die Altäre „auf dem Dache" sowie die Altäre Manasses (V. 12) errichtet waren, zwar den von Salomo errichteten „Höhen" = בָּמוֹת auf dem Ölberge (V. 13); aber diese waren wiederum ausländischen und nicht kanaanäischen Gottheiten geweiht, nämlich der sidonischen Astart, dem moabitischen Kemosch und dem ammonitischen Milkom (V. 13 vgl. 1. Reg. 11, 1). Der Satz mit den kanaanäischen במות in V. 5aβ

[1]) Budde, Das Deuteronomium und die Reform König Josias in ZAW. 44, 194.

[2]) Sellin, Geschichte des isr. und jüd. Volkes I, S. 282ff., 290f.

[3]) Greßmann in ZAW. 42, 324. Der Baal „Assur" ist also nicht mit Schamasch identifiziert (gg. Östreicher).

aber verrät sich schon durch das singularische Imperfekt ויקטר, womit dem attributiven את המקטרים vorgegriffen wird, als Zusatz, der störend zwischen V. 5aα und V. 5b eintritt; denn es sind die ausländischen כמרים, von denen gesagt ist, daß sie מקטם רילבעל וג״ seien. Mir ist es deshalb nicht zweifelhaft, daß es sich in den Perfektsätzen (2. Reg. 23, 5. 10—13) durchweg um Beseitigung ausländischer Kulte durch Josia handelt, während die Imperfektsätze (V. 4. 6—9) durchweg von der deuteronomischen Reform gelten, durch die der inländische Baals- und Ascherakult zu Tode getroffen werden soll.

Wenn so die beiden Reformberichte in 2. Reg. 23, 4—13 sachlich auseinanderfallen, so fragt sich, ob das nicht auch zeitlich der Fall war. Lassen sich etwa Spuren davon aufweisen, daß die Beseitigung der ausländischen Kulte schon in Josias zwölftem Jahre (627) anzusetzen ist, also sechs Jahre vor der deuteronomischen Reform? Hier kommt nun die prophetische Predigt Zephanjas entscheidend in Betracht. Zephanjas Anfänge sind nur aus inneren Anzeichen zeitlich zu bestimmen. Hitzig hat wahrscheinlich gemacht, daß er ein Prinz von Geblüt war, dessen vierter Ahnherr Hizkia mit dem gleichnamigen Könige (720—692 v. Chr.) identisch ist[1]. Setzt man für das Vaterschaftsjahr von Zephanjas Ahnen das zwanzigste Lebensjahr an, was in keiner Weise auffällig sein würde, so wurde Hizkia i. J. 715 v. Chr. der Vater Amarjas, dieser i. J. 695 der Vater Gedaljas, dieser i. J. 675 der Vater Kuschis, dieser i. J. 655 Zephanjas Vater. Zephanja wäre also i. J. 630 etwa 25 Jahre alte gewesen, so daß seine prophetischen Anfänge um diese Zeit wohl denkbar sind. Gleich in seinen ersten Sprüchen (1, 2—6. 7—9) schildert nun Zephanja Zustände in Jerusalem, wie sie in dem perfektischen Reformbericht von 2. Reg. 23, 5. 10—13 vorausgesetzt werden. Der Baal und die Götzenpriester (כמרים vgl. 2. Reg. 23, 5) sollen ausgerottet werden (Seph. 1, 4). Für שְׁאָר הַבַּעַל „den Rest des Baal", was keinen rechten Sinn ergibt, schlage ich vor, אַשֻּׁר הַבַּעַל „Assur, den Baal" zu lesen, was zu der bei 2. Reg. 23, 5 begründeten Annahme, daß der assyrische „Baal" gemeint sei, wohl stimmen würde. Ebenso hören wir bei Zephanja vom übrigen צבא השמים, das auf den Dächern (גַּגּוֹת) angebetet wird (V. 5 vgl. 2. Reg. 23, 5), sowie vom ammonitischen Milkom[2] (V. 5

[1]) Hitzig, Die 12 kleinen Propheten³ S. 284.

[2]) Seph. 1, 5 ist mit $\mathfrak{G}^{Luc}$ S V מִלְכֹּם zu lesen. — Nestles Änderung von יהוה in יָרֵחַ ist abzulehnen.

vgl. 2. Reg. 23, 13). Kurz, der ausländische Götzendienst assyrischer und ammonitischer Herkunft ist hier wie dort im Schwange. Der königliche Herr (V. 9) persönlich wird nicht angegriffen, wohl aber die königliche Familie (V. 8 בני המלך [LXX בית המלך]) und die Beamtenschaft (V. 8 שרים) sowie alle, die ausländische Tracht (מלבוש נכרי) tragen und die ausländische Sitte des Schwellensprungs (הדולג על המפתן) üben. Umgekehrt spricht Jeremia, der im dreizehnten Jahre Josias (626) berufen wurde, vorher also nicht weissagte, zwar nachdrücklich vom Gericht über Judas Schuld (Jer. 2—6), aber der assyrische Götzendienst, einschließlich der ausländischen Götzenpriester (כמרים), wird von ihm in seiner Frühzeit bis 621 v. Chr. nirgends erwähnt. Sondern es ist der kanaanäische Baals- und Ascheradienst, dem das Volk huldigt, den er angreift und verwirft (c. 2). Könige, Priester und Propheten sind hierbei in gleicher Verdammnis (2, 26). Die Priester heißen nie כמרים, sondern כהנים (2, 8. 26; 5, 31; 6, 13), sind also dem Namen nach Jahvepriester, die seine Lehre zu verwalten haben (2, 8), aber sie vernachlässigen. Die Propheten weissagen durch den Baal (2, 8), wie das Volk den Baalen nachläuft (2, 23). Jede Stadt hat ihren Baal (2, 30), und die Embleme von Baal und Aschera sind Stein und Baum (2, 27); der Höhendienst mit seiner Unzucht geht wie in Hoseas Zeit im Schwange (2, 23 ff.). Die Stadt Jerusalem (5, 1 ff.) wird ebenso wie die Landschaft in das Bild einbezogen; aber auch hier zeigt sich keine Spur von assyrischem Kultus. Man wird demnach nicht fehlgehen, wenn man bei Jeremias Auftritt (626) den assyrischen Kultus als abgetan ansieht, während er in Zephanjas erster Zeit (Zeph. 1, 1—6) noch üppige Blüten in der Hauptstadt treibt. Wenn die Chronik nun Josias zwölftes Jahr (627) als den Anfang seiner Reform bezeichnet (2. Chr. 34, 4), so wird diese Nachricht die Aufhebung des ausländischen Kultus assyrischer und syrischer Herkunft im Auge haben, die vor Jeremias Berufung erfolgte.

Diese erste Reform Josias (627) bedeutet politisch die Befreiung von Assur. Sie steht sichtlich in Zusammenhang mit dem Sturz der assyrischen Macht, der mit Assurbanipals Tode schnell katastrophal wurde, aber sich schon unter ihm vorbereitet hatte. Ist der herkömmliche Ansatz seines Todesjahres (626) richtig, so war schon er selbst i. J. 627 nicht mehr imstande, den Abfall Josias zu verhindern. Starb er schon c. 633 v. Chr., so erfolgte der Abfall unter Assur-etil-ilani oder Sin-schar-ischkun. Nicht nur der „Baal" Assur, sondern

auch die Sterngötter der Sonne, des Mondes, des Tierkreises und des „ganzen Himmelsheeres“ (2. Reg. 23, 5) verloren damals ihre Heiligtümer in Jerusalem. Die Rosse des Sonnengottes verschwanden, sein Wagen[1]) wurde verbrannt; sein Tempel, den man mit Östreicher[2]) wahrscheinlich in 2. Reg. 23, 11 פרורים = E-bar-bar, „dem Haus des Sonnengottes“ zu sehen hat und der am Eingang des Jahveheiligtums stand (23, 11 l. מְבוֹא בֵּית יהוה), wird geschlossen oder zerstört worden sein gleich den Altären in beiden Vorhöfen des Tempels, die seit Manasse dem assyrischen Kulte dienten, und den auf den Dächern der Hofbeamten errichteten, die den Sterngöttern geweiht waren (23, 12). Dabei fand auch der phönicische Baalskultus im Hinnomtale südlich von Jerusalem, wo man auf dem „Tophet“ die Söhne „durchs Feuer gehen ließ“, also dem Gottesurteil überantwortete, bereits sein Ende (V. 10), und dasselbe Schicksal ereilte die Altäre auf dem Ölberge, die der Astart, dem Kemosch und Milkom gehörten (V. 13). Alles Ausländische, Welsche wurde abgetan; dagegen blieb der Höhendienst im Lande mit dem kanaanäischen Landesgott und der amoritischen Aschera vorläufig unangetastet, so daß Jeremia zwischen den Jahren 626 und 621 noch ein lebendiges Bild von ihm entwerfen kann, wobei Stein (maṣṣēba) und Baum ('ašēra) als göttliche Ahnherren des verwelschten Volkes galten (Jer. 2, 27) und jede Stadt ihren Gott zu haben schien (2, 30). Wir brauchen uns Josia in dieser Zeit durchaus nicht als Anhänger des Höhenkultus vorzustellen; doch wahrscheinlich wagte er nicht, zugleich mit den ausländischen Göttern auch die Indigetes sofort zu verbannen, da er vom Landvolk, das ihn auf den Thron gehoben hatte, abhängig war. Auf Zephanja, seinen Verwandten am jerusalemischen Hofe, hat er gehört und die Folgerungen gegen die Ausländerei gezogen, während der junge Jeremia, der wohl damals nur selten aus Anatot in der Hauptstadt erschien (Jer. 5, 1 ff.), ihm noch unbekannt geblieben sein mag.

In Josias Maßnahmen aus seinem zwölften Jahre, die das ausländische Wesen treffen sollten, ist die nationale Richtung seiner Politik bereits erkennbar, wenngleich die politischen Folgerungen noch nicht durchweg gezogen werden konnten. Am Hofe stritt sich auch nach 627 v. Chr. noch immer die assyrische Partei mit der

[1]) Mit G ist מַרְכֶּבֶת zu lesen. [2]) Östreicher, a. O. S. 54.

ägyptischen, die nunmehr sichtbar wird (Jer. 2, 18. 36); doch ist die assyrische augenscheinlich am Unterliegen; denn man ist an Assur bereits zuschanden geworden (2, 36). Von Psammetik, der seit 645 v. Chr. das assyrische Joch abgeworfen hatte, erwartete die Gegenpartei Hilfe auch für den neuen Kurs der judäischen Politik, die auf Befreiung von Assyrien gerichtet war. Wer am Hofe die ägyptische Politik betrieb, können wir nur vermuten. Doch da nach Josias Tode der Gegensatz zwischen den Priestern und dem Landvolk klar zutage tritt (Jer. 26, 36), das Landvolk aber widerägyptisch war, so können wir als Träger der ägyptischen Politik in Jerusalem den zadokidischen Priesteradel vermuten. Der König selbst, assurfeindlich wie er war, scheint anfangs aus Vorsicht zwischen Assur und Ägypten laviert (Jer. 2, 18), naturgemäß aber zunächst mit Ägypten sympathisiert zu haben (2, 36), bis er in der deuteronomischen Reform zum selbständigen Staatsmann heranwuchs. Jeremia verspricht sich von dieser Politik nichts Gutes. Die Ägypter werden kommen und Juda den Schädel einschlagen (2, 16)[1]; so wie die jahrzehntelange assyrische Freundschaft dem Lande nur inneren Schaden gebracht hat, wird es auch mit Ägypten werden (2, 36). Charakteristisch ist, daß neben den Soldaten der Hauptstadt Noph-Memphis auch die aus Tachpanches-Daphne genannt werden. Wir wissen, daß Psammetik in Daphne griechische Söldner angesiedelt hat (Herodot 2, 30. 154); so treten also hier zuerst griechische Söldnerscharen in den Gesichtskreis der Propheten. Psammetik mag die judäischen Gesandten, die nach Assurbanipals Tode ägyptische Hilfe suchten, freundlich aufgenommen und mit allgemeinen Zusagen abgespeist haben.

Da fuhr der Scythensturm c. 625 wie ein Gewitter vorüber, dessen Blitze die neue Lage beleuchteten. Daß Jeremia mit dem Nordfeind, der in seinen ersten Visionen und Weissagungen als Bringer des Gerichts über Juda die eschatologische Hauptrolle spielt, eben an die Scythen denkt, haben seit Cramer und Eichhorn[2]) besonders Ewald und Duhm wahrscheinlich gemacht. Gewiß ist die Schilderung des erwarteten Feindes in geheimnisvollen Umrissen gegeben, die nicht alle aus der Geschichte abgelesen sind. Der Löwe bricht aus seinem Dickicht hervor, um das Gotteslanb zu verwüsten

[1]) Jer. 2, 16 empfiehlt es sich mit Duhm יְעָרֻךְ zu lesen.
[2]) Vgl. Sellin, Zwölfprophetenbuch S. 367.

(Jer. 4, 7); auf den Nordfeind sind Züge übertragen, mit denen der junge Jesaia (Jes. 5, 26ff.) die Assyrer schilderte (Jer. 4, 13). Doch ist es ein neues Volk vom Rande der Erde (6, 22), dessen Sprache ganz unbekannt ist (5, 15); weniger der Streitwagen als das Reitpferd ist seine Waffe; mit Bogen und Köcher, mit Pfeilen und Wurfspieß fährt es daher (4, 29. 6, 23), wenn ihm auch die Kunst der Belagerung zugemutet wird (6, 6). Da Jeremia immer wieder die nördliche Herkunft betont, so ist anzunehmen, daß das neue Volk im Norden seinen Ursprung hat, nicht im Nordosten wie die Assyrer oder im Osten wie die Babylonier, die für die Israeliten längst nichts Geheimnisvolles mehr hatten und keine leichten Reitervölker waren. Bei Zephanja, der augenscheinlich in demselben Feinde zu Anfang den Bringer des jüngsten Tages erwartet (Seph. 1, 7ff. 14ff), später aber die eschatologische Schilderung durch eine politische ersetzt (2, 1—3. 4—6. 12—15), durchbraust das fremde Volk das philistäische Küstenland, wo die vier wichtigsten Stadtstaaten zerstört werden (V. 4—6), stürmt bis an die Südgrenze Ägyptens vor (2, 12) und holt dann zum Schlage gegen Ninive aus (2, 13f.). Wenn nun Herodot aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts einen Scytheneinfall ins Philisterland meldet, der an der Grenze Ägyptens zum Stehen gebracht sei, aber in Askalon Zerstörung und Verheerung des Derketotempels gebracht habe (Her. 1, 103ff.), so ist es nach wie vor wahrscheinlich, daß dieser Feldzug c. 625 anzusetzen ist, so daß Jeremia und Zephanja seinen Lauf zuerst aus der Ferne, dann aus der Nähe bestimmt haben. Der Zweifel an diesem Ereignis ist unbegründet[1]. Wir dürfen vermuten, daß das wilde Reitervolk Jeremia und Zephanja in größte prophetische Spannung versetzte, beim Näherkommen auch dem Volke den Atem nahm, aber beim Vorbeibrausen, ohne das für Reiter ungünstige judäische Bergland zu überrennen, und nach der Rückwendung von der ägyptischen Grenze die Leute wieder aufatmen ließ. Assurbanipal hatte es fertig gebracht, mit dem Scythenkönig Bartatua = Πρωτοθύης (Her. 1, 103) ein durch Verschwägerung befestigtes Bündnis einzugehen. Nach seinem Tode fühlten sich die Scythen der Fessel ledig; eine feindliche Wen-

[1] Wilke in BWAT. 13 S. 222ff., der den Scythensturm bezweifelt, versetzt Zephanja in Jojakims Zeit. Für Seph. 3 wird man diesen Ansatz gelten lassen, da die Schilderung der Zustände Jerusalems hier nicht auf Josias Reformperiode paßt; aber für Seph 1f., wo Ninive noch steht (2, 12), paßt er nicht.

dung gegen ihre bisherigen Verbündeten, wie sie Zephanja erwartet (2,13ff.), war ihnen wohl zuzutrauen. So werden sie dazu beigetragen haben, Assur und Ägypten einander zu nähern, die sich beide von ihnen als den Vorboten einer neuen Weltperiode bedroht sahen.

2. Das Deuteronomium.

Im Jahre 621 v. Chr., dem achtzehnten Jahre Josias, wurde das Deuteronomium entdeckt; es war das große Jahr im Leben des Königs. Am Jahvetempel müssen damals umfangreiche Bauten vorgenommen worden sein, wobei man neuerdings den Umbau mit den Reformgedanken des Königs zusammengebracht hat[1]), was nach der Beseitigung des ausländischen Kulte (627) ganz wohl möglich ist, obwohl als Zweck ausdrücklich nur die Ausbesserung des Tempels angegeben wird (2. Reg. 22, 6). Wir hören von Löhnen für Steinmetzen, Bauleute und Maurer sowie von Kosten für Hölzer und Steine, die aus dem Geld bestritten werden sollten, das die Schwellenhüter vom feiernden Volke als Kollekte einsammelten und das vom Hohenpriester Hilkia, wahrscheinlich versiegelt[2]), dem Könige übergeben wurde (V. 4—7). Bei dieser Gelegenheit händigt nun Chilkia dem Kanzler Schaphan, der das Geld in Empfang nehmen soll, das neugefundene Bundesbuch ein, dessen Verlesung beim Könige alsbald größte Bestürzung hervorruft (V. 8—11). Er schickt seine Leute, um Jahve zu befragen und für ihn und das Volk zu bitten. Die Prophetin Hulda verkündet nach dem jetzigen Texte den Gesandten den Untergang Jerusalems, dem Könige aber ein friedliches Ende (V. 12—20). Ursprünglich freilich scheint das drohende Unheil wegen der Haltung des Königs zurückgenommen zu sein (V. 18—20)[3]); Die Variante V. 15—17 ist jedenfalls ein deuteronomistischer Zusatz. Denn Josia verzweifelt nicht, sondern verpflichtet die Ältesten samt dem ganzen Volke in feierlicher Versammlung im Tempel auf das neugefundene Bundesbuch; das ganze Volk tritt dem Gottesbunde bei (23, 1—3). Daran scheint sich die erste Passafeier nach neuem Ritus zu schließen (V. 21), so daß der Bundesschluß in den ersten Tagen des Nisan erfolgte[4]). Zwischen diesen Bericht, in dem das

[1]) Vgl. Östreicher, a. O. S. 30. [2]) 2. Reg. 22, 4 l. G καὶ σφράγισον = וחתם für ויתם. [3]) Greßmann in ZAW. 42, 319.

[4]) Der Ausdruck ספר הברית bindet 2. Reg. 23, 1—3 und V. 21 aneinander (vgl. Kugler, Von Moses bis Paulus S. 139ff.); es handelt sich im Unterschied von V. 4—20

Bundesbuch (ספר הברית) im Mittelpunkt steht (V. 1—3. 21), sind nun die einzelnen Maßnahmen der josianischen Reform gestellt (V. 4—10), von denen wir in 2. Reg. 23, 5. 10—13 den Reformbericht von 627 v. Chr. vermutet haben. Was übrig bleibt (2. Reg. 23, 4. 6—9 [14). 15. [16—20], bezieht sich auf die deuteronomische Reform, verteilt sich aber mindestens auf zwei Stadien. Denn ursprünglich hat sich die Reform nur auf das Königreich Judäa erstreckt (V. 8a מגבע עד באר שבע); auf Betel (V. 15) oder gar auf die Städte Samariens (V. 19f.) kann die Reform erst später ausgedehnt worden sein. Doch auch innerhalb Judäas wird die Reinigung des Jerusalemer Tempels der Vernichtung der Höhen vorangegangen sein, die einige Zeit in Anspruch nehmen mußte. Wahrscheinlich also gehört der Reformbericht (V. 4. 6—9. [14]. 15. [16—20]) hinter Bundesschluß (V. 1—3) und Passafeier (V. 21); die Chronik (2. Chr. 35, 1 ff.) erzählt nichts von einer zwischen beiden Ereignissen liegenden Kultusreform. Nach Östreicher[1]) stammt er aus einer anderen Quelle als 2. Reg. 22. 23, 1—3. [16—18. 21—24], wo nicht die Kultusreform, sondern das „Bundesbuch" im Mittelpunkt steht. Auch das ist nicht unmöglich; nur läßt sich Östreichers Behauptung, daß die berichtete Kultusreform mit dem „Bundesbuch" sachlich nichts zu tun habe, schwerlich aufrechterhalten.

Von de Wette ist die Meinung begründet, daß das aufgefundene Buch mit dem Deuteronomium identisch sei[2]). Trotz aller Angriffe, die neuerdings besonders von Hölscher[3]) im Gefolge französischer Gelehrter gegen diesen Satz geltend gemacht worden sind, nach denen das Deuteronomium vielmehr der nachexilischen Zeit entstammt, hat sich de Wettes These als tragkräftig erwiesen. Freilich ist die Urgestalt des Deuteronomiums von späteren Schichten überdeckt und

---

um einen zusammenhängenden Bericht. Wurde das Buch, dessen Gleichheit mit dem Deuteronomium Östreicher a. O. S. 22 verkennt, in den ersten Tagen des Nisan 621 v. Chr. gefunden, so war Zeit genug, alsbald i. J. 621 des Passa nach neuem Ritus zu feiern, wie 2. Reg. 23, 23 annimmt. Lotz in PRE³ VIII, 527 hat freilich recht, daß 2. Reg. 23, [22]. 23 nicht aus alter Quelle stammt, so daß unter Preisgabe dieser Verse auch an Nisan 620, also Josias 19. Jahr, gedacht werden könnte, was aber nach Ausschaltung von V. 4—20 nicht nötig ist. Daß zu Josias Zeit das Kalenderjahr nach assyrischem Vorbild ein Frühlingsjahr war, geht aus Jer. 36, 21 ff., wo der 9. Monat in den Winter fällt, klar hervor. [1]) a. O. S. 14. 16.

[2]) de Wette, Dissertatio critica, 1805.

[3]) Hölscher, Das Deuteronomium in ZAW. 40 S. 161 ff.

bearbeitet, die bis in die nachexilische Zeit hineinreichen; nur die Urgestalt aber kommt für das josianische Gesetzbuch in Frage. Die Schnitte längs und quer, die zu ihrer Auffindung gezogen sind, haben nun mit steigender Klarheit ergeben, daß die Urgestalt im singularischen Grundbestand des Buches enthalten ist[1]), obwohl es auch singularische Nachtriebe gibt, so daß der Numerus kein voll ausreichendes Unterscheidungsmittel ist. Das Gewicht des singularischen Grundstocks, dessen Anfang in Dt. 1, 1a. 21; 2, 7; 4, 9f. 32—40 steht, ist auf Vorrede (Kap. 6, 4—9, 6*; 10, 12—15), Gesetzbuch (Kap. 12, 13ff. 13, 1ff. 14, 1f. 22ff. c. 15—26) und Beschwörung (Kap. 28, 1—14. 15—26. 30, 11—20*) verteilt[2]); theologisch am wichtigsten ist die Vorrede, juristisch das Gesetzbuch. Auch das singularische Gesetzbuch ist nicht überall aus gleichem Stoff, doch überall vom gleichen Geist durchdrungen. Seine Hauptquelle ist das Bundesbuch (Ex. 20, 23—23, 19), dessen Grundgedanken freilich überall nach den Forderungen der neuen Zeit umgebildet sind. Daneben stehen besonders in Dt. 20—25 eigene Rechtsgrundlagen, die aber auch sonst erkennbar sind. Man hat hierbei zwei Hauptgruppen zu unterscheiden, die kasuistischen כִּי-Grundsätze, die den einzelnen Rechtsfall besprechen und differenzieren (Dt. 20; 21. [22, 6—8]; 22, 13—29; 23, 10—15. 22—26; 24, 1—5. 7—13. 19—22; 25, 1—12), und die schlechthin verbietenden לֹא-Sprüche, die unbedingten Charakter haben (Dt. 16, 21—17, 1; 19, 14f. 21; 22, 1—5. 9—12; 23, 1—9. 16—21; 24, 6. 14—18; 25, 13ff.) und sehr altes Gut mit sich führen. Der Ursprung dieses singularischen Grundstocks scheint in Hizkias Tagen (720—692) zu liegen, als die Zerstörung Samarias und die prophetische Predigt zu einer kultischen (2. Reg. 18, 2ff.) und rechtlichen Reform trieb. Daß in Hilkias Kreis, kurz vor der josianischen Reform, der Ursprung liege, so daß das Deuteronomium einer priesterlichen pia fraus gegenüber dem Könige seine Entstehung und Wirkung verdanke, sollte endlich als ein Irrtum anerkannt werden. Denn priesterlichen Geist atmet das Deuteronomium ganz und gar nicht, weder zadokidischen noch landpriesterlichen[3]). Der Priesterstand

[1]) Vgl. Stärk, Das Deuteronomium, 1894.
[2]) Vgl. m. Schr. Geschichtsbetrachtung ... bei den vorex. Propheten 1902 S. 60ff. A. 1, S. 63 A. 2, S. 148ff. und m. Schr. Die Elohimquelle S. 263 A. 1, wo die Begründung versucht ist. [3]) Für landpriesterlichen Ursprung entscheidet sich neuerdings Bentzen, Die josianische Reform S. 72ff. (1926).

spielt nur eine geringe Rolle (Dt. 18, 1ff.; 20, 2; 26, 3); die „levitischen Priester“ sind überall später eingetragen, wie zum Teil noch aus dem Septuagintatext hervorgeht[1]). Vielmehr steht das Gesetz ganz unter dem prophetischen Einfluß (Dt. 18, 9ff.) Jesaias, Michas und vor allem Hoseas, dessen Buch nach der Zerstörung Samarias in Judäa großen Eindruck gemacht haben muß. So werden wir seinen Ursprung am ehesten in dem von Jesaia (vgl. Jes. 8, 16—18) begründeten prophetischen Jüngerkreise zu suchen haben. Daß die prophetische Höhe nicht überall festgehalten ist, kann nicht wundernehmen. Wo Gedanken des Glaubens und der Sittlichkeit in die Formen des nationalen Kultus und Rechtes übergeführt werden sollen, ist eine Vergröberung ganz unvermeidlich.

Der Bundesakt vom Jahre 621 v. Chr. wird uns in 2. Reg. 23, 1—3. 21 erzählt. Der König steht auf dem Tempelplatz, umgeben von den Ältesten von Juda und Jerusalem (V. 1), während die Volksversammlung vor ihm steht (V. 2). Nach Verlesung des aufgefundenen „Bundesbuches“ (V. 2f.) tritt der König an die Säule, die sein Platz bei großen Staatsaktionen war (vgl. 2. Reg. 11, 14) und schließt den Bund vor Jahve, dessen Inhalt auf die Erfüllung der im Buche enthaltenen Bundesworte geht; das ganze Volk aber tritt in den Bund ein (V. 3). Das Bundesbuch hat seinen Namen wahrscheinlich daher, daß es mit dem alten ספר הברית vom Sinai gleichgesetzt wurde, von dem die elohistische Erzählung berichtet, ohne seinen Inhalt anzugeben (Ex. 24, 7); denn das maskulinische Demonstrativum הזה (2. Reg. 23, 21) zeigt, daß das Bundesbuch ein unteilbarer Begriff war. Josias Bundesschluß ist demnach eine Erneuerung des Sinaibundes (Ex. 24, 4ff.) von seiten des Volkes, das sich auf ihn, den es gebrochen hatte, aufs neue verpflichtet. Daß nur das singularische Deuteronomium als Bundesbuch in Betracht kommt, zeigen die wenigen Angaben aus seinem Inhalt zur Genüge. Vor allem fällt das Passafest ins Gewicht, die Josia nach dem Ritus des Bundesbuches veranstaltet (V. 21). Es wird in einer Form gefeiert, die seit den Tagen der Richter verschollen war (V. 22). Hierbei kann doch nur an Silo gedacht sein, wo in der Richterzeit die großen Feste konzentriert waren (Jud. 21, 15ff.; 1. Sam. 1, 4ff.; 2, 14), da hier die Lade stand. Jetzt steht die Lade in Jerusalem,

[1]) Vgl. m. Schr. Die Elohimquelle S. 265 A. 1.

und so ist Jerusalem der legitime Ort für die Feste; bei Jeremia ist die Gegenüberstellung von Silo und Jerusalem noch deutlich zu sehen (Jer. 7. 26). Da die Feier des neuen Passafestes (2. Reg. 23, 21) an den neuen Bundesschluß (V. 1—3) nach Ausweis der Begriffe ספר הברית und כל העם unmittelbar ausschließt, so ist das ganze Volk bei der Passafeier in Jerusalem anwesend gedacht, nicht in seinen Orten und Gauen. Diese zentralisierte Feier ist aber in der Gesetzgebung lediglich vom Deuteronomium (16, 1 ff.) gefordert, nach der sich Josia demnach gerichtet hat[1]). Bisher war das Passa in den einzelnen „Toren" Israels gefeiert worden; von nun an gehört es ausschließlich nach Jerusalem, an den Ort, den Jahve als Wohnung seines Namens erwählt hat (Dt. 16, 5f.). Neben das Kleinvieh tritt jetzt auch das Rind (16, 2), und das Fleisch wird nicht gebraten (Ex. 12, 11 f.), sondern gekocht (Dt. 16, 7). Bei keinem Feste schneidet die Neuerung des Deuteronomiums tiefer ein; bei keinem hat sie sich weniger durchgesetzt. Aber gerade hier ist es schwer zu verkennen, daß Josias Reformwerk auf Grund des Deuteronomiums die Zentralisierung des Kultus beabsichtigte.

Wenn Josia schon früher mit dem ausländischen Götzendienst gebrochen hatte, so erfolgte nunmehr die Beseitigung der kanaanäischen Elemente (2. Reg. 23, 4. 6—9. 14). Hilkia mit dem zweiten Priester und den Schwellhütern wurde beauftragt, die noch im Tempel vorhandenen Kultgeräte des Baal, der Aschera und der Sterngötter wegzuschaffen und im Kidrontal zu verbrennen (V. 4). Der Baal und die Aschera sind hier gewiß die bekannten kanaanäischen Gottheiten, mit denen das Volk seit der Einwanderung ins Land vertraut war. Nicht ihre Bilder, sondern ihre Geräte, also Weihgefäße u. dgl. wurden hiermit abgetan, wozu die noch vorhandenen Gefäße der assyrischen Sterngötter traten. Vom Tempelhaus (V. 4 היכל יהוה) dehnt sich die Reinigung aus auf das Tempelgebiet (V. 6. 7 בית יהוה). Hier wird das Zeichen der Aschera, der Baumpfahl, hinausgeworfen, im Kidrontal verbrannt, die Asche auf das Grab der בני העם (V. 6) gestreut, wofür aber vermutlich בְּנֵי הִנֹּם zu lesen ist, da die Leute aus dem Volke nach ihrem Tode diese Schändung nicht verdienten, während die בְּנֵי הִנֹּם mit dem Götzendienst am tophet

[1]) Vgl. Guthe, Das Passafest nach Dt. 16 in der Festschrift für Baudissin [ZAWB 33, 217ff.].

südlich von Jerusalem, der späteren Gehenna, in Verbindung stehen. Außerdem werden die auf dem Tempelplatz stehenden Häuser der Hierodulen eingerissen, in denen die Frauen der Aschera Gewänder webten (V. 7). Nunmehr erstreckten sich die Maßnahmen über Jerusalem hinaus (V. 8f.); denn die Priester aus den judäischen Landstädten wurden zusammengerufen und die Opferhöhen zwischen Geba' und Beerseba', also im ganzen Königreiche, entweiht. Vor dem Tore des Stadtkommandanten Josua, links wenn man durchs Tor ging, also unmittelbar vor der Stadtmauer, lag die Höhe der Bocksgeister l. בָּמַת הַשְּׂעִירִים), die jetzt zerstört wurde (V. 8), weiter draußen verfielen die Opferhöhen rings im Lande, gegen die der junge Jeremia geeifert hatte (Jer. 2), ihrem Schicksal. Hier folgt die berühmte Angabe über das Los der Höhenpriester, die jetzt ihres Unterhalts beraubt waren (V. 8b. 9). Das Deuteronomium hatte ihnen volles Priesterrecht am Altar in Jerusalem sichern wollen (Dt. 18, 6ff.); aber der Reformbericht zeigt (2. Reg. 23, 9), daß ihnen dies nicht zuteil geworden ist. Sondern sie aßen Süßbrote unter ihren Brüdern, worunter mit Baudissin entgegen der allgemeinen Meinung nicht die Jerusalemer Priester, sondern die Ortsgenossen der Landpriester zu verstehen sind. In diesem Berichte stand wohl auch trotz des perfektischen Anfangs die Angabe (V. 14), daß die Malsteine und Ascheren, die man sich auf den Opferhöhen rings im Lande vorzustellen hat (vgl. Jer. 2, 27), zerbrochen wurden gemäß der Anordnung in Dt. 16. 21f. In späterer Zeit, als Josias Macht auch ins Gebiet des alten Nordreichs hinübergriff, was i. J. 621 wegen der Grenzbestimmung „von Geba' bis Beerseba'" (V. 8) noch nicht der Fall war, wurde der Altar von Betel samt der Opferhöhe zerstört, die Steine zu Staub zerschlagen[1]) und die Aschera verbrannt (V. 15). Betel, das alte Hauptheiligtum Ephraims, war nach 722/1 v. Chr. auf assyrischen Befehl als Kultort wieder hergestellt und mit eigenem Priestertum ausgestattet worden (2. Reg. 17, 28f.); jetzt nach hundert Jahren schlug auch ihm die Stunde. Ob es neben Betel in der assyrischen Provinz Samaria nach andere Jahveheiligtümer gegeben hat, die nunmehr der Reform gleichfalls zum Opfer fielen (2. Reg. 23, 19f.), ist zweifelhaft, da der betreffende Abschnitt (V. 16—20) sowohl durch die Legende vom Prophetengrabe (V. 16—18) wie durch die behauptete Schlach-

[1]) Für וישרף את הבמה lies mit 𝔊 *καὶ συνέτριψεν τοὺς λίθους αὐτοῦ* = וישבר אבניו.

tung der Höhenpriester vermutlich als späterer Zusatz anzusprechen ist. Das Heiligtum von Betel, das einzige aus dem Jahrhundert nach 722/1 v. Chr. bekannte, genügt völlig zum Beweise, daß Josia später auch in der Provinz Samaria Einfluß gehabt hat. Der leitende Gedanke seines Reformwerks war überall die Zentralisierung des Kultus in Jerusalem, wie das Deuteronomium sie fordert; denn nur an diesem einen Orte ließ Jahve seinen Namen wohnen, war also der kultischen Verehrung zugänglich auf Erden.

Das Deuteronomium gibt sich als das Gottesrecht vom Sinai, das von Mose im Bundesbuche (Ex. 24, 7 E) dem Volke vermittelt, vor seinem Tode im Lande Moab als Testament aufs neue eingeschärft ist. In Mose seinen Gewährsmann zu sehen hatte der Verfasser guten Grund. Denn Mose war der Begründer des nationalen Gottesrechtes, das als ungeschriebenes und geschriebenes Gesetz die bleibende Grundlage der Nationalreligion Israels gewesen ist. Da das Gottesrecht ein unteilbares Ganzes ist, mag es auch im Laufe der Jahrhunderte unter den Forderungen der Zeit weiter gewachsen und umgebildet worden sein, so konnte es mit Recht auf Mose zurückgeführt werden, in dem es seinen Ursprung hatte. Als Prophet (Dt. 34, 10 E; Hos. 12, 14) schuf Mose ein prophetisches Recht (vgl. Dt. 18, 15ff.), und das Deuteronomium ist ein prophetisches Werk. Die Ausschließlichkeit des Jahvedienstes gegenüber allen anderen Göttern war die Grundforderung der Mosereligion, an die sich das Deuteronomium anschloß. In der Gotteslade hatte der Gottesdienst einen einheitlichen Mittelpunkt. Wie sie anfangs in Silo aufgestellt war (Jos. 18, 1 P), wohin ganz Israel zu den großen Festen wallfahrte (1. Sam. 1) und sich Recht holte, so stand sie nun in Jerusalem; und darum entspricht die deuteronomische Forderung der Zentralisierung des Kultus den altmosaischen Zeiten. Dieser Forderung müssen alle Heiligtümer auf den Höhen des israelitischen Landes zum Opfer fallen, keine Masseba oder Aschera darf neben Jahves Altar mehr geduldet werden (Dt. 16, 21 f.). Ihr zuliebe wird die berühmte Unterscheidung von Opfer und Schlachtung vorgenommen (Dt. 12, 13ff.), die der bürgerlichen Mahlgemeinschaft die kultische Hülle nahm, das bürgerliche Leben in seiner eigenen Bedeutung verselbständigte. Wie die Vereinheitlichung des Kultus für die Opferordnung eingreifende Folgerungen hatte (14, 22ff.), so besonders für die Festordnung (Dt. 16), da nun jedes Fest, auch das Passa, an der von Jahve erwählten einen

Kultusstätte gefeiert werden mußte. Ebenso war eine Änderung des Asylrechtes nötig (Dt. 19, 1 ff.); denn da es nur noch eine einzige *πόλις ἱερὰ ἄσυλος* gab, mußte jetzt eine Reihe von Zufluchtstädten außerhalb des kultischen Rechts geschaffen werden, wohin der unabsichtliche Totschläger sich retten konnte. Seit Mose war aber auch das nationale Recht im Gottesgericht zusammengefaßt, das als Berufungsgericht bei schweren Streitfällen galt (Ex. 18). Das Deuteronomium fordert demzufolge, nachdem durch die Ansiedlung die alten soldatischen Rechtsverbände der Tausendschaften und Hundertschaften längst in Stadtverbände und Gauverbände aufgelöst waren, als höchste Berufungsinstanz ein Obergericht mit einem Richter an der Spitze (17, 9 ff.) unter dem man sich nur den König vorstellen kann. Die „levitischen Priester" als oberste Rechtsinstanz sind, wie gesagt, eine spätere Korrektur, wodurch die Absicht des ursprünglichen Gesetzes umgebogen wurde.

Der Rückgang auf Mose gab aber dem deuteronomischen Reformwerk nicht nur den prophetischen Charakter, sondern auch den großen nationalen Zug, den man nicht immer genug beachtet hat. Immer wieder und wieder betont das Gesetz, daß es nicht nur für einen israelitischen Stamm, sondern für ganz Israel als das Gottesvolk gilt[1]). „Höre, Israel!" Dies Wort (6, 4; 9, 1; 10, 12) steht nicht nur über der Einleitung, sondern bezieht sich auf das ganze Werk (vgl. Dt. 17, 4. 12. 20; 18, 1. 6. 16; 19, 13; 20, 3; 21, 8. 21; 22, 19. 20 f.; 23, 18 f.; 24, 7. 25, 6 f. 10. 15 f. 26, 15). Israel soll Jahves heiliges Volk (עַם קָדוֹשׁ) sein, das er sich als Eigentum aus den Völkern erwählt hat (7, 6), nicht wegen seiner Größe (V. 7) oder gar wegen seiner Gerechtigkeit (צדקה) und Rechtschaffenheit (9, 4), sondern aus freiem göttlichem Liebesentschluß (7, 8), den es in Liebe zu erwidern gilt (6, 4 ff. 10, 12 ff.). Nicht ein Naturverhältnis verbindet Gott und Volk, sondern ein im Gottesbund (7, 12; 8, 18; 17, 2) begründetes sittliches Verhältnis, dessen letzte Wurzel die Liebe ist, die über das rechtliche Gebiet hinausreicht. Als heiliges Volk soll darum Israel ein sittliches Volk sein, das dem Bösen keine Heimstatt gibt, weshalb die Formel immer wiederkehrt, daß im Falle von Rechtsverletzung das Böse ausgetilgt werden soll aus Israel (17, 12; [19, 13]; 21, 21; 22, 21 f.

[1]) Vgl. G. v. Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium, eine demnächst erscheinende Dissertation.

vgl. 23, 18; 24, 7). Als Gottesvolk steht Israel in Gegensatz zu den andern Völkern Kanaans, mit denen kein Bündnis geschlossen (7, 2) und kein Konnubium bestehen soll (7, 3), für deren allmähliche Enteignung und Vernichtung Jahve Sorge tragen wird (7, 21ff.), bis das israelitische Gebiet den vollen Umfang des Erbgutes Jahves bekommen hat. Freilich zeigen die לא-Sprüche, die gewiß älterer Zeit entstammen, daß die Grenze zwischen Kultischem und Sittlichem noch nicht überall gezogen ist. Der in den לא-Sprüchen begegnende קהל יהוה (23, 2f. 4. 9) ist nicht identisch mit der israelitischen Volksgemeinschaft, sondern mit der Kultgemeinschaft, aus der bestimmte körperliche Gebrechen geschlechtlicher Art ausschließen (23, 2f.), weshalb vermutlich auch die blutschänderischem Ursprung entstammenden Ammoniter und Moabiter für ewig ausgeschlossen sind (V. 4), während Edomiter und Ägypter zwar nicht im ersten, wohl aber im dritten Gliede in den קהל יהוה aufgenommen werden können (V. 8f.). In diesen Sprüchen zeigt sich gegenüber der Theorie des Gottesvolkes eine geringere Folgerichtigkeit, aber wahrscheinlich die Spiegelung der wirklichen Verhältnisse, so daß Edomiter und Ägypter, wenn auch nur als Metöken (גרים), in Israel einheimisch werden konnten.

Auf dieser Flöte mußte Josia spielen; hat er das Spiel verstanden? Der König war nicht Gesetzgeber, sondern er war an das Gottesrecht gebunden, wenn er das Recht erneuern wollte. Alles spricht aber dafür, daß er die Lage sofort begriff, da er zu durchgreifender Reformation des Volkslebens auf Grund des „Bundesbuches" schritt (2. Reg. 23, 2f.). Dargestellt ist die Kultusreform, in der zugunsten des Heiligtums in Jerusalem alle Landheiligtümer aufgehoben und alle kanaanäischen Elemente beseitigt wurden, so daß der Kampf gegen die assyrischen Götter (627) in dem Siege über die kanaanäischen Kulte seine Krönung fand. Doch zeigt der Bundesschluß, daß auf Grund des „Bundesbuches" vor allem auch eine Rechtsreform ins Leben gerufen wurde, an der nicht nur die Ältesten der Städte und Gaue Judäas, sondern die ganze Volksversammlung verbindlichen Anteil nahm, da die Sätze des „Bundesbuches" für rechtsgiltig erklärt wurden (2. Reg. 23, 2f.). Zunächst war das Gottesvolk Israel freilich auf das judäische Königreich von Geba' bis Beerseba' beschränkt; auch bei Micha, der wahrscheinlich ein Zeitgenosse der deuteronomischen Gesetzgebung war, da er unter Hizkia lebte,

finden wir nach dem Untergange des Nordreichs (722/1) alsbald die Übertragung des Begriffes „Israel" auf Judäa (Mi. 1, 13. 15; 2, 12; 3, 1. 9; 4, 14; 5, 1. 2; 6, 2), sofern in Juda der Rest Israels verkörpert war (Mi. 2, 12 שארית ישראל). Doch in diesem Rest Israels galt es nun, das nationale Recht nach dem Deuteronomium zu reformieren. Sicherlich hat der König das Obergericht in Jerusalem eingesetzt (Dt. 17, 9). Aus Jeremias Prozeß, der sehr bald nach Josias Tode stattfand (Jer. 26, 1 ff.), als die von Josia geschaffene Rechtsgrundlage noch bestand, können wir die königlichen Beamten (שׂרים) als Vertreter des Königs an der Spitze des Gerichtshofes bemerken (26, 10). Neben ihnen sind auch Männer von den „Ältesten des Landes" (26, 17) beteiligt, also Vertreter aus den städtischen und ländlichen Gerichtsbezirken Judäas, die für Jeremia eintreten. Schließlich hat in dieser Versammlung (V. 17 קְהַל הָעָם) auch das Volk eine entscheidende Stimme, weil es sich bei Tempelsakrileg um eine kultisch-nationale Angelegenheit handelte, in der augenscheinlich der ganze קהל העם, mit dem wir den deuteronomischen קהל יהוה (Dt. 23, 2ff.) gleichsetzen dürfen, mit zu urteilen hatte (Jer. 26, 11 f. 16)[1]. Unter dem Obergerichte stehen nach dem Deuteronomium die Ältestengerichte der einzelnen Städte, bei denen sich gewählte Richter und Schreiber befinden (Dt. 16, 18; 21, 2), die wir uns neben den geborenen Ältesten (זקנים) als rechtskundig zu denken haben (vgl. Dt. 21, 1 ff.). Bei Mord galt noch immer die Blutrache als persönliches Recht des Verletzten; doch da der Bluträcher (19, 6. 12 גאל הדם) den Mörder von den Ältesten ausgeliefert bekommt (19, 12 f.), geht hier das Privatrecht in das öffentliche über. Das Prozeßrecht erfährt im Deuteronomium durch das Zeugenrecht eine Sicherung vor Willkür, da bei jeder Anklage mindestens zwei Zeugen vorhanden sein müssen (19, 15ff.) und bei falscher Anklage das ius talionis eintrat (V. 21). Daß Josia sich nicht nur die Kultusreform, sondern ebenso die Rechtsreform ernstlich angelegen sein ließ, dafür haben wir in Jeremia den sichersten Zeugen. Er gesteht dem Könige zu, daß er aß und trank und Recht und Gerechtigkeit übte, indem er sich der Unterdrückten und Armen annahm (Jer. 22, 15 f.), worauf das Gottesrecht seit alters Wert legte. Man wird nicht fehlgehen, wenn man das Essen

[1]) Daß der קהל יהוה jünger ist als der קהל ישראל (Hempel, Schichten des Deuteronomiums S. 232), glaube ich nicht.

und Trinken des Königs auf die Kultusmahlzeiten deutet, die öfter in dieser Kürze bezeichnet werden (Gen. 26, 30; Ex. 24, 11b; Jes. 22, 13). Aber neben dem Kultus galt für ihn das Recht, dessen Pflege er sich widmete. Es ist doch sehr bezeichnend, daß Jeremia wie Zephanja während der Reformtätigkeit Josias geschwiegen haben; erst nach seinem Tode beginnt ihre Gerichtspredigt von neuem[1]). Ohne daß sie sich übertriebene Hoffnungen von der Reformation machten, haben sie sie anerkannt (vgl. Jer. 11, 1ff.) und abgewartet.

So bekam Josia mit dem Deuteronomium festen Boden unter die Füße. Die Reformation Israels als des Gottesvolkes an Haupt und Gliedern, die das Deuteronomium sich zum Ziele gesetzt hatte, wurde sein eigenes Ziel, an das er seine königliche Macht auf kultischem wie rechtlichem Gebiete setzte. Gewiß war diese Reformation nicht von dem schöpferischen Geiste Jeremias erfüllt, sondern sie ging auf eine Wiederbelebung des Alten, worin sie ihre geschichtliche Grenze hat. Das Deuteronomium selbst war nicht ein Kind des josianischen Zeitalters, sondern mindestens zwei Generationen älter[2]). Es wollte aber selbst nichts Neues bringen, sondern redete in Moses Namen; der Geist der alten großen Zeit sollte sich in ihm erneuern. Die Zeit war alt geworden, darum griff sie auf das Altertum zurück. Der Vorgang in Judäa hat seine Analogie in der gleichzeitigen orientalischen Geistesgeschichte. Auch Psammetiks I. Staat und Kultur war eine Restauration des Alten; das hohe ägyptische Altertum galt als die klassische Zeit. Und Nebukadnezars neubabylonisches Reich zeigt die gleichen Züge der Repristination. Bis in die Keilschriftzeichen hinein wurde die Vergangenheit wieder belebt, Tempelgrundsteine uralter Zeit wurden wieder ausgegraben. Eine 2500jährige Geschichtsperiode, die von Ägyptern und Semiten getragen war, neigte sich ihrem Ende zu, und in ihrem Alter wachte ihre Jugend noch einmal als große Erinnerung auf, während neue Völker an die Pforten der Geschichte klopften. Josia, Psammetik, Nebukadnezar sind Renaissancegestalten, aber die Renaissance des Altertums trug nicht die Lebenskraft einer nationalen Erneuerung in sich. Darin liegt das Tragische in Josias Gestalt, das nicht persönliche Schuld, sondern Schicksal war.

---

[1]) Vgl. Jer. 11, 1ff.; Seph. 3, 1ff. f. [2]) Vgl. Steuernagel, Das Deuteronomium² (1923). Ders., Entstehung des deuteronomischen Gesetzes (1895). Hempel, a. O. S. 258f.

3. Die nationale Politik.

Es ist Josia gelungen, die führenden Kräfte des Volkstums der deuteronomischen Reform dienstbar zu machen. Wie er selbst entschlossen an die Spitze der Reformbewegung trat, so fand er in den drei Ständen der Priester, der Weisen und der Propheten, denen wir bei Jeremia begegnen (Jer. 18, 18), sowie beim Volke Verständnis und Mithilfe für seine Ziele, wenn auch die Beweggründe in den einzelnen Gruppen verschieden waren. Daß der Oberpriester Hilkia, mit ihm aber die Jerusalemer Priesterschaft, für die Reform eintraten, ergibt sich aus Hilkias Beteiligung an der Veröffentlichung des aufgefundenen Gesetzbuches von selbst. Ausdrücklich werden beim Bundesschluß die Priester und Propheten beteiligt (2. Reg. 23, 1), und Hilkia mit seinen Amtsgenossen in Jerusalem wird mit der Tempelreinigung beauftragt (V. 4). Ebenso hat er ohne Zweifel bei der Beseitigung der Opferhöhen mitgewirkt, die der jerusalemischen Priesterschaft nicht nur aus reformatorischen Gründen willkommen sein mußte. Vielleicht haben unter Josia die Zadokiden auch schon in der Rechtsprechung Einfluß erlangt. Das älteste Deuteronomium hatte ihre Beteiligung daran nicht vorgesehen; denn die „levitischen Priester" sind dort jedenfalls Eintrag. Doch ist es möglich, daß sie bald nach Auffindung des Gesetzes ihre Mitwirkung im Gerichtswesen erreichte. Denn als Verwalterin der Thora (Jer. 18, 18) konnte sich die Priesterschaft leicht Eingang ins Rechtsleben verschaffen. Der Ausdruck „levitische Priester" ist zwar auch nach dem Exil bis auf Maleachi (Mal. 2) noch verständlich, wo vor Ezra das Deuteronomium als das Gesetz vom Horeb (3, 22) allein gegolten zu haben scheint; doch schon durch Hesekiel (Ez. 44, 9 ff.) war dem Ausdruck der eigentliche Sinn abgeschnitten. Den Landpriestern, die nach Aufhebung des Höhenkultus brotlos wurden, gelang es freilich nicht, sich neben den Zadokiden das auch vom Deuteronomium (Dt. 18, 1 ff.) für sie vorgesehene Priesterrecht beim Heiligtum zu sichern. „Sie hatten keinen Zugang zum Jahvealtar in Jerusalem, sondern aßen Süßbrote unter ihren Brüdern" (2. Reg. 23, 9). Der Widerstand der jerusalemischen Priester gegen die enterbten Eindringlinge war hier also siegreich; er hat im Verfassungsentwurf Hesekiels bekanntlich zur völligen Ausscheidung der Höhenpriester aus dem Priesterstande geführt (Ez. 44, 9 ff.) und sie im Levitenstand zu einem clerus minor

vereinigt. Er ist zugleich der sicherste Beweis, daß die Zadokiden bei der Abfassung des Deuteronomiums nicht beteiligt waren; denn unmöglich konnten sie sich mit dem deuteronomischen Priestergesetz einen Einspruch in ihre eigenen Rechtsforderungen schaffen. Sie waren nur die glücklichen Gewinner bei der Zentralisierung des Kultus, weil ihnen dadurch die gesamte Priestermacht in die Hände fiel.

Wer die von Jeremia genannten Weisen sind (Jer. 18, 18), die als Ratgeber erscheinen, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Als öffentliche Amtleute hat man sie schwerlich anzusprechen, obwohl ihr Rat Bedeutung für das öffentliche Leben gehabt haben wird; eher ist im Weisen sowohl der Rechtsanwalt wie der Arzt wie der Lehrer enthalten gewesen. Dagegen spielen die Propheten im öffentlichen Leben eine große Rolle, sowohl vor der Reform treten sie auf (Jer. 2, 8. 26) als hinterher (Seph. 3, 4. Jer. 23, 8ff.). Josia glaubte anscheinend, sie bei Einführung der Reform nicht übergehen zu können, da er sie neben Priestern und Ältesten zur Feier des Bundesschlusses beruft (2. Reg. 23, 1). Indem er sie an das Deuteronomium band, das für den falschen Propheten die Todesstrafe vorsah (Dt. 13, 2ff.), sicherte er sich ihnen gegenüber sein königliches Recht, so daß sie seiner Macht unterworfen waren. Gemeint sind mit ihnen nicht die Schriftpropheten, sondern die Orden, unter deren demagogischem Einfluß das Volk stand. Sie haben die Instinkte des breiten Volksglaubens zu nähren gewußt, so daß der junge Jeremia sie geradezu für Baalspropheten erklärt (Jer. 2, 8). Sie huldigten dem vulgären Patriotismus, der unter Verkennung der politischen und geschichtlichen Bewegungen sich mit der Einbildung tröstete, daß Jahve in seinem Volke wohne, wodurch es vor allem Übel gefeit sei. Ihr unheilvoller Geist trat nach Josias Tode zutage, wo sie neben den Priestern zu Jeremias schärfsten Gegnern gehörten (Jer. 26, 7ff.; 23, 8ff.). Priester und Propheten treten hier als Ankläger Jeremias auf; beim Urteilsspruch sind sie aber nicht beteiligt. Doch gab es unter den volkstümlichen Propheten auch edle Gestalten, unter denen damals Nahum hervortritt. Während sein Buch von Schrader um die Mitte des 7. Jahrhunderts angesetzt wurde, weil die Welt damals noch unmittelbar unter dem Eindruck der Eroberung Thebens durch Assurbanipal gestanden habe (Nah. 3, 8)[1], hat die Zeitbestimmung

[1]) Schrader, Keilinschriften u. Altes Testament [2] S. 450ff. Dagegen Wellhausen, Kleine Propheten [3] S. 163.

zwischen Josias deuteronomischer Reform (621) und der Zerstörung Ninives (612) den Grund für sich, daß man in diesem Falle den Mangel jeglicher Gerichtsdrohung über Juda, die Hoffnung auf frohe Feste im Südreich und Nordreich (Nah. 1, 12 f.; 2, 1. 3) viel besser versteht als in Manasses Zeit, sowie daß das prachtvolle Phantasiebild des Untergangs von Ninive kurz vor dem Ereignis selbst besser begreiflich wird als fünfzig Jahre früher[1]). Nahum blickte angesichts der josianischen Reform sowie der Auflösung Assurs hoffnungsfroh in die Zukunft. Er erwartete Jahves Erscheinung in Sturm und Wetter seinem Volke zum Heil, den Feinden zum Unheil in größter Bälde[2]). Der schweigende Jeremia hatte freilich die Zeichen der Zeit besser erkannt.

So steht Josia nach der Reform im Mittelpunkte eines bewegten und reichen geistigen Lebens, in dem der nationale Gedanke die Hauptrolle spielt. Als König hatte er die Aufgabe, der Freiheitsbewegung politische Form zu geben, sie in den Dienst nationaler Ziele zu stellen. Und daß er die nationale Aufgabe im großen Stil angriff, geht nicht nur aus seiner führenden Rolle in der deuteronomischen Reform hervor, sondern wir haben Anzeichen dafür, daß er auch die äußere Politik unter nationalen Gesichtspunkten leitete. In der Kultusreform ist ein wichtiger Beweis die Nachricht, daß er das Heiligtum von Betel aufhob (2. Reg. 23, 15). Über Betel konnte kultisch nur verfügen, wer es politisch besaß. Die Assyrer hatten während ihrer Herrschaft in der Provinz Samaria, die sie aus dem zerstörten Nordisrael bildeten, den Jahvekult in Betel ausdrücklich wieder eingeführt, weil er sich für die Landesbewohner als notwendig erwies (2. Reg. 17, 28 f.). Nach der vorliegenden Darstellung waren diese Landesbewohner Heiden, die jedoch dem Landesgott um ihrer Sicherheit willen den Kultus nicht verweigern durften. Doch da i. J. 722/1 nur 27 290 Samarier weggeführt wurden, ist sicher ein großer Teil der israelitischen Bevölkerung zurückgeblieben, die den Jahvekult in erster Linie pflegte. Da später nicht von einem assyrischen

[1]) Vgl. Sellin, Zwölfprophetenbuch S. 404 ff. Sellin, Geschichte d. isr. u. jüd. Volkes I, S. 288.

[2]) Nah. 2, 2 ist יעקב das Nordreich wie Jes. 9, 7, ישראל das Südreich wie bei Micha (s. o. S. 21). Bekanntlich hat auch Jeremia Hoffnungen für die Wiedererstehung Nordisraels gehegt (Jer. 3, 19 ff.; 31, 2 ff. 15 ff.), wenn auch nicht im politischen Sinne.

König, sondern von einem judäischen das Jakobsheiligtum von Betel (Gen. 28, 17ff.) endgiltig aufgehoben worden ist, so muß Josia nach dem Jahre 621, wo sein Reich noch durch die Grenzpunkte von Geba' und Beerseba' bestimmt wurde (2. Reg. 23, 8), auch das Gebiet von Betel in Besitz genommen haben. Durch die Zerstörung des Jahveheiligtums in Betel, außer welchem wir in der Provinz Samaria kaum ein zweites anzunehmen haben, wurde Jerusalem auch für die noch übrigen Nordisraeliten der Wallfahrtsort ihres Gottesdienstes. Zur Zeit der Zerstörung Jerusalems (587) gilt denn auch der Tempelplatz Salomos für die jahvetreuen Bewohner von Silo, Sichem und Samaria als Wallfahrtsort (Jer. 42, 6), wohin heilige Gaben abgeliefert werden, tritt also an Stelle von Betel. Wie diese drei samarischen Ortschaften zu Jahveverehrern kommen, ist nicht gesagt. Aber da ihnen Jerusalem als legitimer Wallfahrtsort gilt, liegt es am nächsten, für ihren kultischen Anschluß an Jerusalem die Zeit Josias verantwortlich zu machen, was für die Ausdehnung seines politischen Einflusses bis ins Herz des Nordreiches spricht. Die Nachricht von der Zerstörung weiterer samarischer Heiligtümer neben Betel (2. Reg. 23, 19—21) durch Josia klingt legendenhaft, da solche Heiligtümer seit 722/1 v. Chr. schwerlich mehr bestanden. Gerade in den altehrwürdigen Städten Samarias wie Silo, Sichem und Samaria selbst mag sich eine israelitische Bevölkerung auch durch das assyrische Jahrhundert hindurch gehalten haben, ohne daß wir ihr Zahlenverhältnis zu den von Assur angesiedelten Kolonisten aus Sargons (2. Reg. 17, 24ff.), Assarhaddons (Esr. 4, 2) und Assurbanipals (Esr. 4, 10) Zeit kennen. Doch könnten Israeliten auch durch Josia angesiedelt worden sein, so daß bis auf seine Zeit hauptsächlich Fremdlinge in den Städten Samarias wohnten und das Land besaßen. Daß die erwähnten Bewohner von Silo, Sichem und Samaria jahvegläubige Nichtisraeliten gewesen seien, ist durch ihre Wallfahrt nach Jerusalem sogar nach der Zerstörung des dortigen Tempels ausgeschlossen. Unter den fremden Ansiedlern der Provinz, die nach Angabe der Geschichtsbücher (2. Reg. 17, 24; Esr. 4, 10) sicher heidnisch waren, konnte Josia weder auf kultischem noch auf rechtlichem Gebiete reformieren, auch wenn er die ganze Provinz Samaria den Assyrern nach 621 v. Chr. entrissen hat, was als durchaus wahrscheinlich bezeichnet werden muß.

Im Josuabuche haben wir nun wichtige Gebietslisten der israeli-

tischen Stämme, die namentlich Alt für die Geschichte Josias fruchtbar gemacht hat[1]). Es kehren hier die drei pentateuchischen Hauptquellen des Jahvisten (J), Elohisten (E) und der Priesterschrift (P) wieder, deren jede das israelitische Landgebiet zu umschreiben versucht. Während J es hauptsächlich durch die nicht eroberten kanaanäischen Besitzungen abgrenzt, hat E eine Grenzbeschreibung der israelitischen Stammgebiete gegeben, P dagegen diese nach Stadtbezirken eingeteilt[2]). Daß die Priesterschrift ins letzte Viertel des 7. Jahrhunderts, also vermutlich in Josias Zeit gehört, halte ich für erwiesen[3]). Für Judäa sind nun diese Stadtbezirke, wie Alt erkannt hat[4]), wieder in zwölf größere Gruppen zusammengefaßt, nämlich Beerseba', Adullam und Lakisch; Kegila, Debir und Hebron; Maon, Beth-Zur und Bethlehem; Jerusalem, Jericho und Ekron. Von ihnen fällt Beerseba' ins Südland (Jos. 15, 21 = negeb); Adullam, Lakisch und Kegila in die Ebene (Jos. 15, 33 = šephēla); Debir, Hebron, Maon, Beth-Zur, Bethlehem und Jerusalem ins Gebirge (Jos. 15, 48 = har); Jericho in den Jordangraben und Ekron ins Philisterland. Alt sieht in diesem Gebiet des Territorium des Reiches Juda zu Josias Zeit, so daß die priesterliche Städteliste ursprünglich dem politischen Gesamtgebiet gegolten habe und erst nachträglich in israelitische Stammgebiete aufgeteilt sei. Ursprünglich habe das jetzt auf Simeon (Jos. 19, 2ff.), Benjamin (Jos. 18, 21—28) und Dan (Jos. 19, 41—46) verteilte Gebiet zum judäischen Territorium gehört, das also über die altjudäischen Stammesgrenzen durch Einverleibung benjaminitischer und danitischer Gaue wesentlich hinausgewachsen sei. Für Simeon wird dies ja ausdrücklich angegeben (19, 1b), und da sich simeonitische Städte (19, 2ff.) in der judäischen Liste des Südlandes (15, 21ff.) wiederholen, so kann hier an der Richtigkeit von Alts Satz, daß das judäische Reichsterritorium erst nachträglich in Stammgebiete zerschnitten wurde, kein Zweifel sein. Dasselbe ist aber mit Alt wegen mehrfacher Wiederkehr von Städtenamen auch für Benjamin und Dan anzunehmen, so daß Jos. 15, 60f. mit Jos. 18, 21ff. und Jos. 15, 33ff. mit Jos. 19, 41—46 zu verbinden sind[5]). Das so umschriebene Territorium des Reichs Juda stieß demnach nordwärts bis über

[1]) Alt im Palästinajahrbuch 21 S. 100ff. (1925). Alt im ZAW. 45, 57ff. (1927).
[2]) s. m. Schr. Die Elohimquelle S. 148ff.
[3]) a. O. S. 309ff. — Die Genesis ² S. 433ff.
[4]) Palästinajahrbuch 21 S. 104ff. [5]) a. O. S. 110ff.

Betel (18, 22) vor, das jetzt nicht mehr zu Joseph wie in der älteren Elohimquelle (Jos. 16, 1f. E), sondern zu Benjamin gerechnet wird, politisch also judäisch war. Mit der Angabe über die Reform in Betel (2. Reg. 23, 15) steht das im besten Einklang. Aber auch das altdanitische Land um Bet-Schemesch, Zor'a und Eschtaol (19, 14), zu dem sogar philistäische Distrikte wie Ekron (19, 34), Elteke, Gibbeton und Baalat (V. 44) gerechnet werden, stand unter judäischer Herrschaft (19, 41—46). Besonders wichtig ist, daß Ekron, das nach Zephanja (2, 4) noch zur Zeit des Scythenzuges selbständig war, jetzt als judäisch anzusprechen ist[1]). Es ist also vermutlich von Josia nach dem Scythensturm erobert worden, während das südwestlich angrenzende Gebiet von Asdod (vgl. Jos. 15, 46; 13, 3) nach Herodot von Psammetik I. in langjähriger Belagerung beansprucht wurde. Josia hat mit Ekron im Küstenland Fuß gefaßt und vielleicht sogar die Küste „gegenüber von Japho" (Jos. 19, 46) erreicht. Dieser Küstenstrich lag zwischen dem von Ägypten besetzten Asdod und der assyrischen Provinz Dor in der Saronebene, die von Tiklat-Pilesar III. i. J. 734 gegründet war[2]), aber nach Assurbanipals Tode kaum mehr einen starken Stützpunkt assyrischer Herrschaft bildete. Wir sehen also Josia zielbewußt und kraftvoll bis Betel im Norden und Ekron im Nordwesten vorstoßen und dem judäischen Staate neue Gebiete gewinnen.

Die Priesterschrift bringt aber eine Städteliste auch für die Nordstämme Zebulon (Jos. 19, 10a. 13aβ. 15a), Issakar (19, 17b. 18b. 19f. 22aβ), Ascher (19, 24b. 25. 26a. 27aγ. 28a. 29bγ. 30), Naphtali (19, 32b. 33a. 35—37. 38aα). Alt hat auch ihr eine wertvolle Studie gewidmet[3]), worin er ähnliche Grundsätze geltend macht wie bei der judäischen, indem er annimmt, daß die Städteliste eines zusammenhängenden Landgebietes auch hier nachträglich in Stammgebiete aufgeteilt sei. Es handle sich um das Gebiet der assyrischen Provinz Megiddo (vgl. Jos. 19, 38a מִגְדַּל־אֵל)[4]), das unter Josia für Israel wieder beansprucht worden sei. Man wird auch hier Alts Beweisführung billigen müssen, obgleich seine Annahme, daß die nördliche Städteliste eine Verwaltungsliste assyrischer Herkunft sei, mir schwie-

[1]) Alt, a. O. S. 110ff.

[2]) Forrer, Provinzialeinteilung des assyrischen Reichs S. 60.

[3]) Alt in ZAW. 45, 59ff. (1927).

[4]) Nach Greßmann in ZAW. 42 S. 330 A. 1.

riger erscheint, als wenn man sie für judäisch hält und darin den Anspruch Josias auf einst israelitisches und später an Assur verlorenes Land sieht. Daß Josia in Megiddo einen strategischen Stützpunkt hatte, beweist seine Aufstellung daselbst zum Entscheidungskampf gegen Neko II., der ihm das Leben kostete (2. Reg. 23, 29). Megiddo war aber seit Tiklat-Pilesar III. Hauptstadt der galiläischen Provinz, die i. J. 734 aus den Nordprovinzen Israels gebildet wurde (2. Reg. 15, 29)[1]). Auf diese Eroberung bezieht sich augenscheinlich ein dunkler Spruch des Jesaiabuches (Jes. 8, 23aβb), nach dem das Land Zebulon und das Land Naphtali einst schwer getroffen wurde, später aber wieder zu Ehren gebracht werden soll. Dies Gebiet wird mit dem Landstrich an der Meerstraße von jenseits des Jordans bis ins Galiläa der Heiden gleichgesetzt[2]). Stammt der Spruch von Jesaia, dann begreift er sich gut i. J. 721, als auch Samaria vom Gerichte heimgesucht war. Es läßt sich denken, da Tiklat-Pilesar i. J. 734 Galiläa entvölkert hatte (2. Reg. 15, 29 vgl. Jud. 18, 30), daß Sargon einen Teil der Samarier dort angesiedelt hat, da wir von fremden Ansiedlern nichts hören, und daß Jesaia daraus Hoffnung für künftigen Wiedergewinn durch Israel schöpfte. Stammt der Spruch aus späterer Zeit, so könnte man ihn auf Josias Tage deuten, als man das israelitische Reich auch in Galiläa wiederherzustellen suchte. Auch in diesem Falle mochte Josia in der Provinz Megiddo noch israelitische Ortschaften genug vorfinden, die sich seit Tiklat-Pilesars und Sargons Tagen mochten gehalten haben, wo ihnen das Heiligtum in Dan verloren gegangen war (Jud. 18, 30). Spätestens mit dem Fall Ninives (612 v. Chr.) war ihm die Möglichkeit eröffnet, den Versuch der Wiedergewinnung zu wagen, da keine größere Macht in Nordpalästina ihm damals ernstlichen Widerstand leisten konnte. Und da das Deuteronomium, auf dem er fußte, das alte Gesamtgebiet Kanaans als Erbgut Israels in Aussicht nahm, ist ihm ein solcher Versuch wohl zuzutrauen. Alt glaubt nun in einer noch ungedruckten Abhandlung[3]), daß auch im Ostjordanlande das altisraelitische Gebiet von Josia wieder beansprucht worden sei, worauf nicht nur die Gegnerschaft Moabs und Ammons gegen seinen Sohn

[1]) Forrer, a. O. S. 61.

[2]) Ich lese V. 23b דרך הים מֵעבר הירדן גְלִילָה גוֹיִם.

[3]) Eine peräische Ortsliste in Num. 32 und Jos. 13, durch die Freundlichkeit des Verfassers mir im Manuskript zugänglich gemacht.

Jojakim (2. Reg. 24, 2), sondern auch die Ortslisten rubenitischer und gaditischer Siedlungen hinweisen (Num. 32, 3. 34—38). Wäre die Nachricht in Num. 32, 34—38 zu P zu stellen, so könnte in dem erzählten Städtebau ein solcher Anspruch sehr wohl vorliegen; doch weicht die Darstellung vom Bau der Städte (V. 34—38) von der nüchternen Aufzählung der westjordanischen Ortslisten formell ab, so daß mir ihre Quellenzugehörigkeit zu P nicht sicher ist. Die topographisch unklare Grenzbestimmung in Jos. 13, 15ff. ist von Alt mit Recht für sekundär erklärt worden. So muß es zweifelhaft bleiben, ob Josia seine Hand auch auf den Osten gelegt hat. Daß er in Samaria eingriff, wo P nach Alts nachdrücklicher Betonung eine Städteliste vermissen läßt, haben wir gesehen. Doch während er in seinem judäischen Königreich und vielleicht auf Grund der vorhandenen israelitischen Bevölkerung auch in Galiläa nicht nur eine kultische Reform, sondern auch eine nationale Wiedergeburt des Volkes Israel ins Auge fassen konnte, war die Provinz Samaria trotz vorhandener israelitischer Bestandteile durch die fremden Ansiedler vermutlich so stark ethnisiert, daß er hier auf eine nationale Erneuerung verzichten mußte und sich begnügte, das Heiligtum in Betel zu zerstören.

Josia hat also nationale Politik nach Davids Vorbild getrieben und mit unbeirrtem Blick durchzuführen gesucht. Seit 627 v. Chr. sehen wir ihn mit dem assyrischen Kultus brechen, was die Kampfansage gegen die assyrische Fremdherrschaft überhaupt bedeutete. Durch die deuteronomische Reform (621) bekam seine Politik einen großen nationalen Zug, der auf die Neugründung des davidischen Reiches hinauslief; die assyrischen Provinzen Samaria und Megiddo wurden allmählich unter judäischen Einfluß gebracht und vielleicht gar das Ostjordanland ins Auge gefaßt. Die Nationalreligion schien noch einmal zu erstarken und das ganze Land Jakob-Israels zu ergreifen, wie Nahum es erwartete (Nah. 2, 1. 3). Sie rührte sich nicht nur in den Oberschichten der Reformpartei, sondern auch in den Tiefen des Volkes, wo sie namentlich von den Volkspropheten, wie wir sie aus Jeremia kennen, in Bewegung erhalten wurde. Freilich war der nationale Glaube hier vulgarisiert, so daß er von den wahren Propheten bekämpft werden mußte. Doch solange Josia das Haupt der nationalen Bewegung war, ihr ein großes Ziel gab, traten die inneren Schäden nicht hervor. Es kam nun darauf an, der nationalen Politik auch nach außen Geltung zu verschaffen. Angesichts der un-

ruhigen Weltlage war diese Aufgabe gewiß nicht leicht; denn überall lösten sich die festen Formen auf, in denen sich die vorderasiatische Geschichte bis dahin bewegt hatte. Der Scythensturm war c. 625 durch das Philisterland bis an die ägyptische Nordgrenze vorübergebraust, ohne dem Staate Josias Schaden zu tun. In der Plünderung von Askalon scheint der Raubzug gegipfelt zu haben[1]. Es scheint daß die Scythen sich für längere Zeit in Scythopolis, dem kanaanäischen Bet-Schean, niedergelassen haben, dessen griechischer Name, wenn auch erst nachexilisch, dadurch seine einfachste Deutung erhält. Wie sie gegen Ägypten zogen, so sind sie nach Assurbanipals Tode schwerlich mehr Verbündete der Assyrer gewesen, sondern haben Ninive sich selbst überlassen, falls sie nicht gar an seinem Untergang beteiligt waren. Dagegen finden wir in Josias letztem Jahrzehnt die beiden gealterten Mächte Assur und Ägypten im Bündnis miteinander. Psammetik I. hatte sich auch nach seiner Befreiung von Assurbanipal in Fühlung mit Assur erhalten; in den neuaufstrebenden Mächten Medien und Babylon sah er gemeinsame Gegner. Besonders der assyrische Außenposten Charran im oberen Euphratgebiet muß ihm als wichtiges Bollwerk gegen ihren Vormarsch nach Syrien erschienen sein, da er hier von Karkemisch aus ägyptische Truppen auftreten ließ. Wahrscheinlich hat er gehofft, im Falle von Assurs Zusammenbruch Syrien für sich gewinnen zu können, worin ihm sein Sohn Neko II. (609—593) nachfolgte, bis er in der Schlacht von Karkemisch gegen Nebukadnezar II. alles verlor (605).

Nach Herodot (1, 103f.) hat Kyaxares schon bald nach seiner Thronbesteigung (625) Ninive angegriffen, aber zunächst ohne Erfolg. Gleichzeitig hat der Chaldäer Nabopolassar (seit 625) begonnen, sich von Assur freizumachen, und dem vereinten Ansturm von Medern und Chaldäern ist Ninive schließlich zum Opfer gefallen. Das Fragment einer babylonischen Chronik, das Gadd im Britischen Museum i. J. 1923 aufgefunden hat[2], läßt uns den Schlußakt der Kämpfe verfolgen, die zum Untergang Ninives i. J. 612 geführt haben. Assur, dem 616 und 609 ägyptische Truppen zu Hilfe kamen, sah sich von Nabopolassar (625—605) im Süden, von Kyaxares (625—585) im Norden angegriffen; zuletzt halfen auch die Ummân-Manda mit,

[1] Die Belagerung Asdods durch Psammetik (Her. 2, 157) versetzt Alt, Israel und Ägypten S. 91f. in vorscythische Zeit.

[2] Gadd, The Fall of Nineveh 1923.

in denen die Scythen zu stecken scheinen[1]). Die entscheidenden Jahre waren 614 und 612 v. Chr. Die Meder belagerten i. J. 614 Ninive, doch gelang die Eroberung damals nicht. Wohl aber wurde die alte Hauptstadt Assur auf dem rechten Tigrisufer von ihnen eingenommen und zerstört. Hier wurde das Bündnis zwischen Kyaxares und Nabopolassar, der zu diesem Zweck erschienen war, endgiltig vereinbart. Im Jahre 612 gelang die Eroberung Ninives den Verbündeten. Sie teilten sich in den Raub, während Sin-schar-ischkun, vielleicht in den Flammen seines Palastes, unterging (Diod II, 27), Assur-uballit mit dem Rest des assyrischen Heeres aber sich nach Charran rettete, das erst 610 an Babylonier und Ummân-manda verloren ging und auch dann noch ein Zankapfel zwischen Assur und Ägypten einerseits und Babel samt den Ummân-manda andererseits blieb. Doch war die assyrische Macht mit dem Verluste von Charran für immer abgetan. Bezeichnenderweise beherrschten hier nicht die Meder, sondern die Babylonier die Lage. Wie sich das Zusammenspiel zwischen Medien und Babylonien vorbereitete, wie es ausging, darüber sagt das babylonische Bruchstück leider nichts. Es stellt naturgemäß nicht Kyaxares, sondern Nabopolassar in den Vordergrund, und da er der Erbe des semitischen Völkergebietes wurde, geschieht es für diesen Umkreis ohne Zweifel mit Recht.

Josia sah in dem assyrisch-ägyptischen Bündnis seine eigene Stellung klar vorgezeichnet. Seine ganze Staatskunst war von Anfang an auf Befreiung Israels von Assur gerichtet. Er konnte also unmöglich ein Bündnis mit Psammetik schließen, der die assyrische Herrschaft wenigstens bis zur Westgrenze des Euphrat zu stützen suchte; denn er mußte in Psammetik den Nachfolger der Assyrer in Syrien fürchten. Doch hat er sich augenscheinlich, so lange Psammetik lebte, klug zurückgehalten. Die Ägypter waren damals in ihrer Bewegungsfreiheit noch durch die Scythen gebunden, die das Philisterland nicht ohne weiteres preisgaben; sie mußten Josias nationale Politik also gewähren lassen. Es ist demnach auch unwahrscheinlich, daß Psammetiks Hilfstruppen für Assur i. J. 616 und 609 durch israelitisches Gebiet gezogen sind. Erst unter Neko II. erfolgte der Zusammenstoß zwischen Israel und Ägypten (608). Nekos Hilfe galt auch damals den Assyrern; Josephus erzählt gewiß nach guter Quelle,

[1]) So nach Gadd; Schnabel in ZA., N. F. 2, 82 denkt an die Meder.

daß sein Feldzug gegen Meder und Babylonier gerichtet war (Jos. Ant. 10, 5, 1). Doch lag ihm mehr an Syrien als an Assyrien; denn drei Monate nach der Schlacht von Megiddo war sein Hauptquartier noch in Ribla am oberen Orontes (2. Reg. 23, 33). Auch meldet Herodot (II, 159), daß er nach der Schlacht zunächst Kadytis eingenommen habe, worunter unmöglich Gaza, sondern wahrscheinlich Kadesch am Orontes zu verstehen ist. Herodot berichtet ferner, daß Nekos Feldzug gegen Syrien sowohl mit der Flotte als mit dem Landheer ausgeführt wurde; er wollte seinen großen Vorgänger Thutmose III. nachahmen, der gleichfalls mit Heer und Flotte dorthin vorgestoßen war. Und wie von Thutmose III., so wurden auch von Neko die Karmelpässe von Megiddo für den Übergang des Landheeres benutzt. Thutmose wählte einst den mittleren der drei vom Tell el-asâwir über den Karmel führenden Wege durch das wâdi ʿâra[1]); wir wissen nicht, ob sich Neko auf einen einzigen beschränkt hat. Für Josia war die Entscheidungsstunde gekommen. Wenn er Herr von Galiläa war und bleiben wollte, konnte er den Einmarsch Nekos in galiläisches Gebiet nicht dulden, auch wenn Neko ihn fürs erste nicht anzugreifen beabsichtigte (2. Chr. 35, 20ff.[2])). Er sah seine nationale Ausbreitungspolitik gefährdet, auf die er um keinen Preis verzichten wollte. Bei Megiddo, der Hauptstadt der Galiläa umfassenden Provinz, stellte er sich Neko entgegen; es war für ihn sichtlich keine Angriffs-, sondern eine Verteidigungsstellung, da er den Pharao hinter dem Karmel erwartete[3]). Doch ehe er der Schlacht eine siegreiche Wendung geben konnte, wurde er tödlich verwundet, sterbend wurde er nach Jerusalem gebracht, wo er begraben ist[4]). Die Trauer um ihn war allgemein; der Chronist läßt ihm die Totenklage durch Jeremia singen (2. Chr. 35, 25).

---

[1]) Alt, Pharao Thutmosis III. in Palästina in PJ. 10 S. 53ff. 76ff. (1914).

[2]) Vgl. Hjelt in ZAW. 41, 145f. zum Text. Karkemisch (2. Chr. 35, 20) war längere Zeit vor 605 v. Chr. ägyptischer Stützpunkt; in בית מלחמתי ist mit Hjelt das nordsyrische Aufmarschgebiet zu sehen. Welch in ZAW. 42, 257 denkt sich, echt englisch, Josia als von Neko zitiert und hingerichtet, dagegen vgl. Cannon in ZAW. 44, 63f.

[3]) Vgl. Guthe, Geschichte des Volkes Israael[3] S. 247f.

[4]) Josias Entscheidungskampf wird meist als Tollkühnheit beurteilt (Kittel, Hjelt, Welch u. a.); vorsichtiger ist Sellin, Geschichte I, 295. Als hätte der König von Israel mit einem ägyptischen Heere, das losgelöst von der Landesbasis war, es nicht aufnehmen dürfen.

Kein Davidide hat einen so tragischen Ausgang gehabt wie Josia. Auf der Höhe des Lebens, auf dem Gipfel eines nationalen Werkes, das Israel nach dem Bilde des davidischen Reiches wiederherzustellen strebte, ist er gefallen. Er wollte seinem Volke volle Freiheit von der Fremdherrschaft erkämpfen, im Gottesrechte ihm die sittliche Grundlage wiedergeben, auf der es einst durch Mose aufgebaut worden war. Das weltgeschichtliche Ereignis seiner Zeit, der Untergang Assurs, den Jesaia ein Jahrhundert früher, den eben noch Zephanja und Nahum vorausgesagt hatten, schien auf seinen Plan das göttliche Amen zu drücken. Er hatte die Schwäche Assurs früh erkannt und seine Freiheitspolitik danach eingerichtet; daß er auf diesem Wege unbeirrt weiter ging, ist ein Zeichen des Staatsmannes. Mit Ägypten, dem alten Gegenspieler und verspäteten Verbündeten Assurs, hat er sich nirgends in Bindungen eingelassen, im Gegensatz zu manchen judäischen Königen vor ihm und nach ihm, deren verhängnisvolle Politik Jesaia und Jeremia vergeblich bekämpften. Die Lage im Osten muß er aufmerksam verfolgt haben; denn der Befreiungskampf Nabopolassars in Verbindung mit der medischen Angriffspolitik auf Assur gab ihm selbst die Möglichkeit analogen, wenn auch unabhängigen Handelns. Daß er mit Nabopolassar in ausgesprochenem Übereinkommen, etwa auf Grund eines Bündnisses, vorging, ist nicht überliefert und nicht wahrscheinlich; er hätte sonst schon früher gegen Ägypten eingreifen müssen, als Psammetik I. als Assurs Verbündeter auftrat (616). Es genügte, daß die gegen Ninive laufenden Richtlinien Josias mit denen Babyloniens und Mediens konvergierten. Hätte er länger gelebt, so wären seinem Volke die furchtbaren Schläge, die ihm der Kampf gegen Babel brachte, ohne Zweifel erspart geblieben; nie hätte er wie Jojakim sein Schicksal mit dem Ägyptens verkettet. Während die Priesterschaft nach seinem Tode alsbald andere Wege ging, hat das Landvolk seine Politik gebilligt, indem es seinen Sohn Joachaz auf den Thron hob. Josia war der gute Hirte, dessen Gestalt dem merkwürdigen Bilde Deuterosacharjas vorschwebt (Sach. 11, 4—14; 13, 7—9[1]). Er weidete die Schafe, die hin und her verhandelt waren, mit den zwei Stäben Huld und Verbindung einen Jahresmonat, nämlich einunddreißig Jahre lang (638—608). Unter seinem Szepter wandte sich die Huld

[1]) S. m. Schr. Die kleinen prophetischen Schriften, II, 107ff.

Gottes (nōʿam) dem Volke wieder zu, und die Verbindung (ḥôbelîm) zwischen Juda und Israel wurde von neuem begründet[1]). Aber weil Gottes Zorn über die Schafe entbrannt war, traf das Schwert den guten Hirten, und die Schafe zerstreuten sich (Sach. 13, 7—9); denn sein Sohn Jojakim war ein schlechter Nachfolger, der die Herde verwahrlosen ließ und ihr Ende samt dem seinen herbeiführte (Sach. 11, 15 ff.). So lebt Josias Gestalt nach Jahrhunderten im Bilde Deuterosacharjas noch fort; ja man scheint an seine einstige Auferstehung von den Toten geglaubt zu haben, die ihn in davidischer, ja überirdischer Herrlichkeit zeigen werde (Sach. 12, 8. 10). Kein König ist wie er es wert gewesen, daß sich die messianische Hoffnung an ihm neu entzündete.

[1]) Sach. 11, 14 hat 𝔊 62. 147 ירושלים statt ישראל. Auch der Bruch zwischen Hauptstadt und Landschaft gibt nach Josias Tode einen Sinn; doch besser bleibt man mit 𝔐 beim Bruch zwischen Juda und Israel.

Ist der gesetzliche Eid noch haltbar?

Eine politisch-theologische Untersuchung

von **Hermann Strathmann.**

Für die Entwicklung unserer öffentlichen Eidespraxis bedeutet die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 einen wichtigen Einschnitt. Denn sie beseitigte den bis dahin mit geringfügigen Ausnahmen bestehenden Zwang zum Gebrauch religiöser Eidesformeln in allen Fällen, in denen von Staats wegen die Ablegung eines Eides verlangt wird. Diese Entscheidung der Nationalversammlung ist vom christlichen und überhaupt religiösen Standpunkt aus gesehen höchst bedeutsam. Bedeutsam ist sie aber auch für die zukünftige Entwicklung der öffentlichen Eidespraxis, sofern die zugrunde liegenden Erwägungen folgerichtig zur Beseitigung des gesetzlich vorgeschriebenen Eides überhaupt führen müssen. Inwiefern, soll im folgenden gezeigt werden. Die Frage ist insofern aktuell, als mit dem Entwurf des neuen Strafgesetzbuches auch die Eidesfrage wieder einmal zur Erörterung gestellt ist.

Der Eid wird in der Weimarer Verfassung an vier Stellen erwähnt. Grundlegend ist Art. 136, 4: „Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur *Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden.*“ Art. 42 sodann legt die Form des Eides fest, den der Reichspräsident bei Übernahme seines Amtes vor dem Reichstage zu leisten hat. Sie beginnt: „Ich schwöre, daß ich . . .“ Der Schlußsatz des Artikels bestimmt: „Die Beifügung einer religiösen Beteuerung ist zulässig.“ Weiterhin sind nach Art. 176 alle öffentlichen Beamten und Angehörigen der Wehrmacht auf die Verfassung zu vereidigen. Art. 177 endlich sichert die Anwendung von Art. 136, 4 auf die bei Inkrafttreten der Verfassung bestehenden gesetzlichen Vorschriften über Eidesleistungen: Wo diese Vorschriften

eine religiöse Eidesform vorsehen, kann die Eidesleistung rechtswirksam auch in der Weise erfolgen, daß der Pflichtige unter Weglassung der religiösen Form einfach erklärt: „ich schwöre".

Sowohl das Gerichtsverfassungsgesetz wie die beiden Prozeßordnungen kannten bis dahin nur den Eid „bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden", mit der Schlußwendung des Schwörenden: „So wahr mir Gott helfe". Im Fahneneid schwur der preußische Rekrut „zu Gott dem Allwissenden und Allmächtigen einen leiblichen Eid" und endete, je nachdem ob er evangelisch oder katholisch war, mit dem Satze: „So wahr mir Gott helfe durch Jesum Christum zur Seligkeit", oder „So wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium", während der Israelit sich mit dem bloßen „So wahr mir Gott helfe" begnügte. Ebenso trug jeder Diensteid der Beamten religiösen Charakter.

Von dem gesetzlichen Zwange religiöser Eidesleistung gab es nur eine Ausnahme, nämlich zugunsten der Mitglieder gewisser Religionsgesellschaften, die den Eid verwerfen und welchen durch reichs- oder landesgesetzliche Vorschrift der Gebrauch gewisser Beteuerungsformeln an Stelle der sonst geforderten Schwurformeln ausdrücklich gestattet war[1]).

Wenn nun die Nationalversammlung in Weimar mit der bis dahin, von der genannten einzigen Ausnahme abgesehen, überall in Deutschland festgehaltenen religiösen Eidespraxis, genauer dem religiösen Eideszwang brach, so möchte man erwarten, daß dieser Vorgang in den der Beschlußfassung vorausgehenden Verhandlungen des Verfassungsausschusses und der Vollversammlung einen seiner Bedeutung entsprechenden Niederschlag gefunden hätte. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Der Preuß'sche Entwurf vom 21. 2. 1919 enthielt die grundlegende Bestimmung in Art. 136, 4 noch nicht. Nur für den Eid des Reichspräsidenten sah er bereits das einfache „ich schwöre" vor, erklärte aber zugleich „die Beifügung einer reli-

[1]) Das bekannteste Beispiel sind die Mennoniten, für die solche Erleichterung z. B. in Preußen, Bayern, Württemberg und Elsaß-Lothringen rechtens war. Es kamen aber auch noch eine Reihe anderer Gruppen in Betracht, wie die vertriebene russische Sekte der Philipponen in Ostpreußen, die Nazarener und Korntbaler in Württemberg; vgl. den Komm. von Sydow-Busch-Krantz zur ZPO., 17. Aufl., (1922) oder den Komm. von Ebermayer zum Strafgesetzbuch (1920).

giösen Beteuerungsformel" für zulässig[1]). Grundsätzlich wurde die Eidesfrage zuerst in der Sitzung des Verfassungsausschusses vom 1. 4. 1919 durch den Mitberichterstatter Abg. Meerfeld berührt. Er bezog sich auf einen Vorschlag des Vereins für Recht und Wirtschaft, wonach jeder Deutsche sich statt des Eides einer anderen durch Reichsgesetz festzusetzenden Beteuerungsformel sollte bedienen können, deren Gebrauch die gleichen rechtlichen Wirkungen wie die Eidesleistung haben sollte. Meerfeld fügte hinzu, der Sinn dieser Bestimmung entspreche den Wünschen seiner, der sozialdemokratischen, Partei, die eine ähnliche Bestimmung in die Verfassung aufgenommen sehen möchte. Sodann erklärte der Abg. Kahl seine Zustimmung zur „Aufhebung der Eideszwanges". Weitere Bemerkungen zu der Frage verzeichnet der Ausschußbericht nicht, sondern nur noch, daß in der Sitzung vom 3. 4. ein Antrag Quarck-Naumann Annahme fand, der dem Art. 136, 4 die heutige Fassung gab, nur daß der Antrag noch von Eidesformel statt Eidesform redete. Auch in der Vollversammlung wurde weder bei der zweiten noch bei der dritten Beratung auf die Sache irgendwie näher eingegangen. Bei der zweiten Beratung (in der 59. Sitzung) ließen die Deutschnationalen durch Dr. Düringer nur eben ihre Zustimmung zu dem Satze erklären und wurde (in der 63. Sitzung) auf Düringers Anregung die Übergangsbestimmung des heutigen Art. 177 eingefügt. Der heutige Art. 176 (über die Vereidigung der Beamten und Reichswehrangehörigen auf die Verfassung) wurde gar erst im Laufe der dritten Beratung, und zwar auf gemeinsamen Antrag von Sozialdemokratie und Zentrum hin, aufgenommen. Als Vertreter der Reichsregierung begrüßte Dr. Preuß den Antrag, aber nicht, ohne hinzuzufügen, daß die im heutigen Art. 130 garantierte freie staatsbürgerliche Betätigung der Beamten dadurch in keiner Weise beeinträchtigt werde.

Man wird dieses Ergebnis der Durchmusterung der Verhandlungen von Weimar über die Eidesfrage, besonders über die Frage des religiösen Eides, nicht als übermäßig gehaltvoll bezeichnen können. Ein Abgeordneter wünscht unter Bezugnahme auf einen von außen kommenden Vorschlag die wahlweise Ersetzung des Eides durch eine

[1]) Hierfür hat man später das einfache „Beteuerung" eingesetzt, um die Vorstellung zu vermeiden, daß der Schwörende sich hierbei an eine etwa üblich gewordene bestimmte Fassung zu halten habe.

andere Beteuerungsformel; ein anderer Abgeordneter erklärt seine Zustimmung zur Aufhebung des Eideszwanges. Zwei weitere Abgeordnete beantragen zwar keineswegs die Aufhebung des Eideszwanges oder die wahlweise Ersetzung des Eides durch eine andere Beteuerungsformel, sondern etwas ganz anderes, nämlich die Aufhebung des Zwanges zum Gebrauch einer religiösen Eidesformel, d. h. das Recht, die Bezugnahme auf Gott aus der herkömmlichen Schwurformel fortzulassen. Ein fünfter Abgeordneter erklärt hierzu seine und seiner Freunde Zustimmung — und alles ist erledigt. Der Eideszwang ist geblieben. Aber der Eid ist säkularisiert oder — man glaubte doch ihn durch Streichung der Bezugnahme auf Gott säkularisiert zu haben. Aber von den sehr verschiedenartigen Motiven, die bei dieser Entscheidung mitgewirkt haben, von der langen Entwicklung, die zu ihr hingeführt hat, wird nichts sichtbar.

Das erklärt sich doch nicht nur aus der naheliegenden Erwägung, daß man in Weimar Tag für Tag über Fragen von vielleicht noch viel größerer Bedeutung zu entscheiden hatte, und daß die Zeit wahrlich drängte. Nein, es erklärt sich nur daraus, daß die hier gefällte Entscheidung in Wirklichkeit gar keine Entscheidung mehr war. Die Frucht war offenbar reif. Es bedurfte nur einer leisen Berührung des Stammes, um zu bewirken, daß sie sich löste. Die Entscheidung ließ nur nach außen in Erscheinung treten, was als Ergebnis eines langen Ringens längst, und zwar von sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Seiten aus, vorbereitet war. Aber sie trug dem nur in unzulänglicher Weise Rechnung.

I.

In den beiden letzten Jahrzehnten des vorigen und im ersten dieses Jahrhunderts bildete die Eidesfrage ein Thema, das von Juristen wie von Männern des kirchlichen Lebens in der Literatur, in Zeitschriften und auf allerlei Tagungen sehr lebhaft erörtert wurde[1]). Man sprach von der Eidesnot und verstand darunter das ständige Sinken des Ansehens des Eides, der Scheu vor seiner Heiligkeit, das dauernde Zunehmen des Meineides, das man zu be-

[1]) Eine Fülle von Literatur ist verzeichnet bei C. Rade, Der Eid und das Recht auf Wahrheit (Berlin 1895, Heymann) und in dem ausgezeichneten Buche von W. Kulemann, Die Eidesfrage (Eisenach und Leipzig 1904, Thüringische Verlagsanstalt).

obachten glaubte. Besonders Juristen äußerten sich sehr scharf über die „Meineidsseuche“ oder gar die „Meineidspest“, die im Volke grassiere[1]). Theologen und andere kirchliche Kreise, Gefängnisgesellschaften, Synoden, Kirchenbehörden riefen dringend nach Abhilfe und heischten von den Staatsregierungen gründliche Reformen. Gelegentlich wurden freilich Stimmen laut, welche davor warnten, zu schwarz zu malen. So bemerkte z. B. Kahl 1903 auf dem evangelisch-sozialen Kongreß in Darmstadt im Verlauf eines Vortrags über „Die Reform des deutschen Strafrechts im Lichte der evangelischen Sozialethik“[2]), manche Kirchensynoden hätten ohne genügende Vorsicht und Sachkenntnis über Zunahme der Meineide geklagt und hierin ein Anzeichen besonderer Irreligiosität und Volksverwilderung gesehen. Aber jene Annahme sei tatsächlich falsch. Denn die Zahl der Meineidsverurteilungen sei seit 20 Jahren stetig gefallen, so daß zu einer Verschärfung der Strafbestimmungen ein Anlaß nicht bestehe. In der Tat fiel die Zahl der im Deutschen Reiche wegen Meineids verurteilten Personen von 1011 im Jahre 1882 auf 759 im Jahre 1890, auf 615 im Jahre 1900, auf 761 im Jahre 1902. Freilich bei den sonstigen Eidesdelikten (Verleitung zum Meineid, fahrlässiger Falscheid usw.) zeigte die Zahl der Verurteilten keine solche Abnahme, sondern blieb ungefähr gleich[3]). Aber auch das würde bei dem starken Wachstum der Volkszahl in jenen Jahren auf eine erhebliche relative Verminderung der Eidesdelikte hinweisen. Es lag immerhin nahe, aus solchen Zahlen geradezu optimistische Folgerungen zu ziehen und eine Tendenz auf Abnahme der Eidesvergehen festzustellen[4]).

Aber war diese Statistik geeignet, derartige Schlußfolgerungen zu tragen? Die Zeugenvernehmung in Strafsachen hat seit Mitte des vorigen Jahrhunderts in Deutschland ungeheuer zugenommen.

---

[1]) Vgl. Kade S. 3.

[2]) Vgl. den Verhandlungsbericht (Göttingen 1903, Vandenhoeck und Ruprecht).

[3]) Die Gesamtzahl der wegen Verletzung der Eidespflicht Verurteilten betrug

1882:1607	1914:1261
1890:1531	1923:1251
1900:1198	1924:1784
1902:1292	1925:2235
1912:1245	1926:2400.

[4]) Vgl. z. B. Christl. Welt vom 21. 9. 1905, Sp. 1909.

5

Die Inanspruchnahme der Gerichte ist ständig gewachsen. Die Zahl der Eidesabnahmen ging fortgesetzt in die Höhe. Und die Eidesverletzungen sollten abgenommen haben? Könnte nicht jene Statistik auch durch die Unzulänglichkeit der gerichtlichen Organisation und des Verfahrens bedingt sein? Mußte nicht die Erfahrung, daß die Schwurgerichte nur verhältnismäßig recht selten zu einer Verurteilung wegen Meineids zu bringen waren, die Neigung der Staatsanwälte, trotz massenhafter Anzeigen, die Anklage überhaupt zu erheben, fortgesetzt mindern? Die Neigung zu einer optimistischen Beurteilung wurde aufs schwerste erschüttert, ja völlig zerstört durch eine Arbeit, welche der Staatsanwaltschaftsrat Dr. Kloß in Halle 1905 im 21. Jahrbuch der Gefängnisgesellschaft für die Provinz Sachsen und das Herzogtum Anhalt und außerdem in etwas andere Form im 3. Bande der Zeitschrift für Kriminalpsychologie (Heidelberg 1906) veröffentlichte: „Der Meineid in Strafsachen, seine Häufigkeit und verhältnismäßig seltene Bestrafung; Vorschläge zur Abhilfe". Kloß verfuhr so, daß er ein Jahr hindurch auf Grund seiner persönlichen Teilnahme als Staatsanwalt an den Verhandlungen in Strafsachen im Landgerichtsbezirk Halle und auf Grund des Aktenstudiums aus der Gesamtzahl der Zeugen diejenigen aussonderte, bei denen sich solche Widersprüche mit sonstigen Zeugenaussagen oder anderen Beweisen ergaben, daß nur wissentliche Unwahrheit angenommen werden konnte. Nach Ausscheidung aller Fälle, in denen noch irgendein Rest von Zweifel zurückbleiben konnte, kam Kloß bei 812 Zeugen auf 6 Meineide, und wenn er dieses Ergebnis auf ganz Deutschland umrechnete bei damals 55,3 Millionen Einwohnern und etwa 1,6 Millionen Zeugenvernehmungen auf 11321 Meineide! Er hielt aber dieses Ergebnis für viel zu vorsichtig. Er hielt bei jenen 812 Zeugen 21 Meineidsfälle für sicher, was für das Deutsche Reich damals auf etwa 41700 im Jahre führen würde. Das waren aber nur die Meineide in Strafsachen. Rechnet man nach dem Vorschlage von Kloß, daß im Zivilprozeß zumal unter Berücksichtigung des Parteieides mindestens ebensoviel Meineide geschworen werden, so kommt man für jene Zeit auf jährlich 80—90000 Meineide in Deutschland, eine Zahl, die sich für die Gegenwart allein schon durch die Berücksichtigung der größeren Bevölkerungszahl entsprechend erhöhen müßte. Mag man nun trotz der von Kloß geübten außerordentlichen Vorsicht wegen der unvermeidlichen Fehlerquellen einer

solchen statistischen Berechnung einen noch so hohen Prozentsatz abziehen, so bleibt immer noch eine so erschreckende Zahl übrig, daß die Rede von der Eidesnot damals wie heute keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Um so weniger, als die übrigen Verletzungen der Eidespflicht neben dem Meineid hierbei noch gar nicht in Rechnung gestellt sind!

Und zwar ist diese Eidesnot in erster Linie eine Not der Gerichte und der Richter. Der Eid wird als Fundament der Rechtspflege gepriesen. Er soll der richterlichen Entscheidung eine sichere Unterlage gewähren. Aber wie könnte er das, wenn in solchem Umfange mit bewußter Verletzung der Eidespflicht gerechnet werden muß? Und wie sollte der Richter es nicht auch als eine persönliche Not empfinden, wenn er in den zahlreichen Fällen, wo er nicht nur von der psychologisch erklärlichen Unglaubwürdigkeit, sondern von der bewußten Unwahrhaftigkeit der Zeugenaussagen überzeugt ist, dennoch nach gesetzlicher Vorschrift die Zeugen alsbald beeidigen und sich also geradezu der Verleitung zum Meineid schuldig machen muß!

Fragt man nach den Ursachen dieses Zustandes, so wird man zunächst auf das dem Ansehen des Eides durchaus abträgliche Verfahren des gerichtlichen Beeidigungswesens hingewiesen. Die Massenhaftigkeit der Beeidigungen aus den oft geringfügigsten Anlässen, die möglichste Schnelligkeit, überhaupt die Geschäftsmäßigkeit der Erledigung dieser „Formalität" sind in der Tat die schärfsten Gegner einer lebhaften Empfindung der Heiligkeit des Vorgangs! Verfiel man doch in den neunziger Jahren im Kriminalgerichtsgebäude zu Berlin-Moabit auf den Gedanken, zwecks Zeitersparnis die Zeugenbeeidigung statt durch Vorsprechen der Formel seitens des Richters und Nachsprechen des Zeugen vielmehr durch Ablesen von einem auf dem Zeugentisch befestigten Plakat vorzunehmen[1])! Und auch dem Richter, der genötigt ist, in einer Sitzung Dutzende von Beeidigungen vorzunehmen, aus großen und kleinen Anlässen, muß mehr und mehr das Gefühl für den tiefen Sinn und Ernst des Vorgangs abhanden kommen. Und das wird unvermeidlich in seinem Verhalten, zumal bei der Eidesvermahnung zu spüren sein. Kann man sich wundern, wenn bei solchen Verhältnissen das Ansehen des Eides und sein Wert als Mittel der Wahrheitserforschung fort-

[1]) Vgl. Ev.-luth. Kirchenzeitung vom 16. 10. 1896, Sp. 1007.

während sinkt? Hier wird die Beeidigung zwar ein Mittel, um nötigenfalls die formalen gesetzlichen Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß der Schwurpflichtige wegen Verletzung der Eidespflicht strafrechtlich belangt werden kann. Aber der Erzielung eines tieferen seelischen Eindrucks, der geeignet wäre, wenn nötig die der Wahrhaftigkeit entgegenstehenden Hemmungen zu überwinden, ist dieses Verfahren gewiß denkbar wenig günstig.

Man würde aber den Ernst der Frage völlig verkennen, wenn man die Ursache des Übels allein oder auch nur in erster Linie in der Technik der Eidespraxis suchen würde. Im Eide stellt sich der Schwörende unmittelbar vor das Angesicht Gottes. Mit der Schlußwendung „So wahr mir Gott helfe" verzichtet er auf jede göttliche Hilfe, ob zeitlich ob ewig, für den Fall, daß er seine Aussage nicht wahrheitsgemäß macht. Jeder Eid ist eine bedingte Selbstverfluchung. Der Schwörende ruft die rächende Strafe Gottes auf sich herab für den Fall, daß er Gott ins Angesicht lügt. Solange und soweit der Gottesglaube unerschüttert ist, hat die Anwendung dieser „geistlichen Folter" einen Sinn. Sie mag auch dort ihre Wirkung oft nicht verfehlen, wo der Mensch nicht mehr recht weiß, ob er noch an Gott glaubt oder nicht. Wie aber, wo man sich vom Gottesglauben abgewandt hat, wie das in den letzten drei Menschenaltern bei großen Schichten unseres Volkes der Fall gewesen ist! Die weltanschaulichen Voraussetzungen der Einrichtung des Eides bestehen heute bei einem großen Teil unseres Volkes nicht mehr. Wie sollte sich das nicht in einem Sinken des Ansehens und des Wertes des Eides auswirken? Unsere staatliche Eidespraxis und besonders die unserer Gerichte gleicht einem Gebäude, dessen Fundamente in einen unzuverlässig gewordenen Grund eingelassen sind[1]. —

Gibt es Mittel, dieser Eidesart der Gerichte zu begegnen, dem Eid sein altes Ansehen wieder zu gewinnen und ihm seinen Wert als Mittel der Wahrheitserforschung (soweit er ihn je gehabt hat) zurückzugeben?

Die zahlreichen Vorschläge, die in der Literatur, auf Kongressen,

[1]) Auf eine Gefährdung des Wertes des Eides durch gewisse Lehren in Liguoris Moraltheologie wies H. Hering in seiner Schrift „Die Lehre vom erlaubten Doppelsinn beim Eid aus Liguoris Moraltheologie" (Berlin 1891, Reuther) hin; vgl. auch V. Jeanvrot, la question du serment (Paris 1882) chap. III: „le serment more jesuitico", und Kade S. 16f.

in Denkschriften, in Regierungsvorschlägen und Parlamentsverhandlungen gemacht worden sind, erstrecken sich zumeist auf die technische Seite des Problems. Man verlangte vor allem eine erhebliche Verminderung der Eide und forderte die Regierungen zu entsprechenden Änderungen der Prozeßgesetze auf. Man wünschte Vermeidung wiederholter Beeidigungen derselben Personen, Ersatz des Voreides durch den Nacheid, erhöhte Feierlichkeit bei Abnahme des Eides, Hinaufsetzung des eidesmündigen Alters, Verzicht auf Beeidigung offenbar unglaubwürdiger Zeugen, Verzicht auf den Eid in sog. Bagatellsachen u. ä. mehr[1]).

Aber so begrüßenswert gewiß alles ist, was eine Einschränkung der Eidesabnahme zu bewirken vermag, so wenig können diese Vorschläge befriedigen. Denn einmal bergen sie in sich selbst die größten Schwierigkeiten. Die Bagatellsache ist z. B. ein durchaus relativer Begriff, den etwa mit Hilfe des Geldwertes des Streitobjektes zu bestimmen völlig unmöglich ist, da in vielen Rechtsstreitigkeiten zugleich um in Geldwert überhaupt nicht ausdrückbare ideelle Güter gekämpft wird, denen gegenüber der Geldwert des Streitobjekts geradezu völlig belanglos sein kann. Ebenso ist der Vorschlag, dem richterlichen Ermessen den Ausschluß einzelner Zeugen von der Beeidigung wegen offenbarer Unglaubwürdigkeit zu überlassen und diese dadurch ohne Beweis und ohne Möglichkeit der Gegenwehr öffentlich zu diffamieren, jedenfalls ein sehr gefährlicher Vorschlag. Außerdem aber wird durch diese Anregungen zwar gewiß die Massenhaftigkeit der Eidesabnahme ein wenig gemindert werden. Aber doch nur ein wenig und die Massenhaftigkeit mit all ihren nach-

[1]) Die Reichsregierung entsprach dem sehr zögernd, vgl. die Vorlagen von 1885, 1894, 1895, 1899 samt den entsprechenden Parlamentsverhandlungen; vgl. ferner die Anträge, welche v. Salisch und andere 1897 und 1901 stellten, sowie die Verhandlungen der Kommission für die Reform des Strafprozesses im Jahre 1903 (Band 1 der Protokolle). — In der gleichen Richtung bewegten sich die Entwürfe von 1909 und 1911 sowie die Verhandlungen des 32. Ausschusses des Reichstages im Februar 1928 über den betr. Abschnitt des neuen Strafgesetzbuches. — Die Geschichte der parlamentarischen Behandlung der Frage bis 1903 hat W. Kulemann in der Einleitung zu seinem ausgezeichneten Vortrage über die Eidesfrage (Eisenach und Leipzig 1904) ziemlich genau geschildert. Ebenso sind dort eine Reihe kirchlicher Stimmen angegeben. Hinzuzufügen wäre namentlich ein Hinweis auf den 33. Kongreß für Innere Mission in Leipzig 1905, wo „Die Eidesnot der Gegenwart“ einen Hauptverhandlungsgegenstand bildete.

teiligen Begleiterscheinungen bleibt bestehen. Denn ob in einer Vormittagsverhandlung künftighin statt durchschnittlich 50 vielmehr nur noch 45 oder 40 Beeidigungen vorgenommen werden, wäre für diese nachteiligen Begleiterscheinungen des Massenbetriebes durchaus unerheblich.

Von größerer Bedeutung würde es dagegen sein, wenn es gelänge, die religiösen Voraussetzungen, auf denen Autorität und Wert des Eides von Haus aus beruhen, in umfassendem, die breite Masse aller Schwurpflichtigen wirklich ergreifenden Maße wiederherzustellen. In dieser Richtung bewegen sich ganz sachgemäß häufig die von kirchlicher Seite gegebenen Anregungen. Zu erwähnen ist hier namentlich die von der Eisenacher Kirchenkonferenz im Jahre 1894 an die Kirchenregierungen gerichtete Bitte, dafür zu sorgen, „daß mit den Mitteln der Kirche das Gewissen des Volkes nachdrücklich geschärft und der Sinn für Wahrhaftigkeit und Heiligkeit des göttlichen Namens überall geweckt und gestärkt werde"[1]). Wofür natürlich Predigt, Unterricht, Seelsorge die gegebenen Mittel sind. Außerdem ist vielfach eine Mitwirkung der Geistlichen bei der gerichtlichen Eidesabnahme, besonders zum Zwecke der Eidesbelehrung, entweder allgemein oder doch in besonderen Fällen, also wenn man wichtige Gründe hätte, eine Verletzung der Eidespflicht zu befürchten, gefordert worden[2]).

Vielfach wurde auch die Wiedereinführung der konfessionellen Eidesform deshalb gefordert, weil man sich von ihr eine größere Gewähr dafür versprach, daß der Zweck des Eides auch wirklich erreicht werde, nämlich in der Gerichtsverhandlung die Wahrheit an den Tag zu bringen[3]).

Aber so wohlgemeint derartige Vorschläge waren und sind und so richtig die Auffassung ist, daß es keine andere Möglichkeit gibt, dem Eide Ansehen und Wert zurückzugewinnen, als die Belebung

[1]) Vgl. Ev.-luth. Kirchenzeitung vom 19. 1. 1894, Sp. 66.

[2]) Z. B. vom hannoverschen Landeskonsistorium in einem Schr. an den Präsidenten des Oberlandesgerichts in Celle (Chr. Welt, 1887, Nr. 3, S. 34) und von der hessisch. Gesamtsynode 1895; vgl. ferner K. Hartlieb, Der Eid und der moderne Staat, Heilbronn 1885, S. 34ff.

[3]) In diesem Sinne äußerten sich am 2. 4. 1897 bei der großen Erörterung der Frage des konfessionellen Eides im Reichstage die Abgeordneten Liebermann v. Sonnenberg, Graf v. Bernstorff, Lieber, Schall, Lenzmann. Ebenso der deutschsoziale Abg. Werner am 14. 1. 1896.

des religiös fundierten Gewissens, so ruht der Glaube, auf diesem Wege zum Ziele zu kommen, doch auf einer völligen Verkennung der tatsächlichen Verhältnisse. Die vorgeschlagene Mitwirkung der Geistlichen bei der Vereidigung ist weder praktisch möglich noch rechtlich zulässig. Die Einwirkung durch Predigt, Unterricht und Seelsorge erfaßt jedenfalls heute nur einen kleinen Volksteil so, daß sein Verhalten von den hier dargebotenen Faktoren wirksam und nachhaltig bestimmt wird. Unsere Kirche ist nicht mehr Volkskirche sondern Missionskirche. Folglich ist es eine Illusion, zu hoffen, daß auf diesem Wege die massenhafte Verwendung des Eides als einer Einrichtung des Rechtslebens so gestaltet werden könnte, daß eine Eidesnot der Gerichte nicht mehr bestände.

Das besagt natürlich nicht, daß es nicht auch heute noch viele gäbe, denen der Eid eine von dem ganzen Ernste des Gottesglaubens geweihte Angelegenheit ist und die sich durch die Notwendigkeit, eine Aussage zu beeidigen, zu einer verschärften Selbstprüfung bewegen lassen. Aber diese Einstellung kann nicht mehr in dem Maße als überall gegeben angesehen werden, daß der Eid als das äußerste und im allgemeinen zuverlässigste Mittel der Wahrheitserkenntnis in Betracht käme.

Ist dies aber so, dann verfehlt er seinen Zweck, ja er wirkt sogar zweckwidrig. Denn er wirkt im hohen Maße ungerecht. Wenn zwei Personen vor Gericht stehen und beeidigt werden, von denen die eine an Gott glaubt, die andere nicht, so werden zwar beide für den Fall der Verletzung der Eidespflicht mit der gleichen gesetzlichen Strafe bedroht. Es leuchtet aber ein, daß der erste im Durchschnitt von einem ganz anderen seelischen Drucke zur Erfüllung der Wahrheitspflicht getrieben wird als der zweite. Denn von dem: „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“ weiß der eine etwas, der andere nicht. Und jenem wird der eventuell zu erleidende äußere Rechtsnachteil als etwas vergleichsweise Geringes erscheinen, während der zweite vielleicht gerade diese Gewissensregungen des Gegners skrupellos zu seinem Vorteile ausbeutet und mit Hilfe eines falschen oder auch nur leichtfertigen Eides dem Recht „ein Schnippchen schlägt“. „Der Eid ist eine gefährliche Waffe der äußersten Gewissenlosigkeit geworden“[1]).

[1]) Paulsen, Ethik II, 7. Aufl., S. 208.

Man braucht aber keineswegs nur an diese Fälle zu denken, um die Geeignetheit des Eides als eines zuverlässigen Mittels der Wahrheitserkenntnis in Zweifel zu ziehen. Man braucht sich vielmehr nur der oft geschilderten und praktisch demonstrierten Schwierigkeiten zu erinnern, über eigene Erlebnisse zuverlässige Aussagen zu machen, um von jeder Vertrauensseligkeit gegenüber eidlich erhärteten Zeugenaussagen gründlich geheilt zu werden. Vollends wenn jemand über irgendeinen Vorgang wochenlang nachzugrübeln gezwungen ist, wird das Ergebnis oftmals sein, daß er gar nicht mehr imstande ist, Erlebtes, Gedachtes, Gewünschtes, Gefürchtetes zuverlässig auseinanderzuhalten. Und da hilft auch kein Eid. Die Psychologie der Zeugenaussagen liefert hierzu verblüffende Beispiele[1]). In all solchen Fällen muß die Beeidigung eine richtige Urteilsfindung mehr hindern als fördern!

In Wirklichkeit hat nun aber unsere Rechtspflege durch den seit Mitte des vorigen Jahrhunderts zur Herrschaft gekommenen Grundsatz der freien Beweiswürdigung die Bewertung des Eides als des letzten zuverlässigen Mittels der Wahrheitserforschung längst wenigstens grundsätzlich preisgegeben. Denn dieser Grundsatz bedeutet, daß der Richter, einerlei ob eine Aussage beschworen ist oder nicht, sich sein Urteil über die zur Verhandlung stehenden Vorgänge, in freier Würdigung der Persönlichkeit und Aussage der Zeugen und sonstiger Beweismittel zu bilden und danach zu entscheiden hat. Wenn der gewissenhafte Richter einen Zeugen als unglaubwürdig erkennt, muß er ihn der Regel nach zwar beeidigen. Aber sein Urteil über den Wert der Zeugenaussage bleibt davon unberührt. Wenn der gewissenhafte Richter einen anderen Zeugen als glaubwürdig erkennt, muß er ihn zwar auch beeidigen. Jedoch hätte er ihm auch ohnehin geglaubt. Aber ist dann nicht in diesem wie in jenem Falle die Beeidigung sinnlos und nur ein archaischer Rest? Freilich wird man einwenden, daß doch in sehr vielen Fällen die Dinge nicht so einfach liegen und der Richter eben nicht zu einer klaren inneren Beurteilung kommt und daß er eben in solchen Zweifelsfällen des Eides nicht entraten könne. Aber wie kann man den Eid, wenn man ihn in jenen klaren Fällen als für die

[1]) Vgl. Landger.-Direktor Dr. A. Hellwig, Psychologie und Vernehmungstechnik bei Tatbestandsermittlungen (Berlin 1927), bes. den Abschnitt über die Psychologie des Zeugen, und hier wieder den Abschn. 3 über die Beeidigung.

Wahrheitserkenntnis unerheblich beiseite schiebt, in den unklaren Fällen plötzlich entscheidend sein lassen? Bestände hier nicht der Spott Schopenhauers über die metaphysische Eselsbrücke der Juristen voll zurecht? Stellt nicht die Einrichtung des Eides für den etwas bequemeren Richter geradezu eine bedenkliche Versuchung dar, den mühsam erkämpften Grundsatz der freien Beweiswürdigung zu verleugnen? Aus reiner Verzweiflung und um überhaupt irgendwo, wenigstens scheinbar, festen Boden unter die Füße zu bekommen!

Ist aber der gerichtliche Eid nicht mehr ein brauchbares, weil zuverlässiges Mittel der Wahrheitserforschung, hat der Eid nicht mehr die objektive Bedeutung, Tatsachen zu begründen, so bleibt ihm nur die subjektive einer verstärkten Einwirkung auf die Gewissenhaftigkeit der Zeugen und die formale, den Verletzer der Wahrheitspflicht schwerer Bestrafung auszusetzen und so die Gefährdung der Rechtsordnung durch die Lüge abzuwehren. Hierauf kann der Staat gewiß nicht verzichten. Dieser Aufgabe aber würde eine strafrechtliche Bedrohung der Verletzung der Wahrheitspflicht durchaus genügen[1]). Die strafrechtliche Bedrohung des falschen Eides als solchen ist dagegen in sich widerspruchsvoll. Denn der Schwörende ruft für den Fall seiner falschen Aussage den Zorn Gottes auf sich herab. Die Wirksamkeit des Eides ruht auf der Vorstellung, daß die Gottheit sich gegen solche freche Herausforderung schützen werde. Es ist unlogisch, dennoch den falschen Eid als solchen von Staats wegen zu bestrafen und gleichsam der Gottheit zu Hilfe zu kommen, während die ganze Institution vielmehr darauf ruht, daß die Gottheit dem Staate zu Hilfe kommen soll. Der Falscheid könnte höchstens als

[1]) Als Vorschlag für den Wortlaut einer entsprechenden strafgesetzlichen Bestimmung sei der betr. Abschnitt des Antrages v. Salisch und Gen. vom 20. 11. 1900 über ein Gesetz betr. Abänderung der Vorschriften der ZPO. und der StPO. über die Eidesleistung und betr. Bestrafung falscher uneidlicher Aussage erwähnt. Er lautete:

Art. III. „Wer vor einer zur eidlichen Vernehmung von Zeugen und Sachverständigen zuständigen Behörde als Zeuge oder Sachverständiger uneidlich vernommen wird und als solcher wissentlich falsch aussagt, obwohl er von der Behörde auf die Strafbarkeit falscher uneidlicher Aussage hingewiesen worden ist, wird mit Gefängnis bis zu 3 Jahren bestraft, neben welchem auf Geldstrafe bis zu 1000 M. erkannt werden kann. Ist die Aussage aus Fahrlässigkeit falsch abgegeben, so tritt Gefängnis bis zu 3 Monaten oder Geldstrafe bis zu 500 M. ein. Bei mildernden Umständen ist ausschließlich auf Geldstrafe zu erkennen.“

Religionsvergehen bestraft werden. Das geschieht aber, wie schon die Anordnung des Strafgesetzbuches zeigt, heute nicht mehr, mag auch die frühere Auffassung namentlich in der Höhe der Strafandrohung immer noch nachwirken[1]). Dann aber gehört der Eid als solcher resp. seine Verletzung nicht in das Strafgesetzbuch hinein und es empfiehlt sich, den Sachverhalt auch in der Formulierung des Strafgesetzbuches zum Ausdruck zu bringen, in dem nicht mehr von Verletzung der Eidespflicht sondern von Lügen vor Gericht und Behörden die Rede ist.

Demnach hat es, so sehr viele Juristen noch heute den Eid als vermeintlich unentbehrliche Grundlage der Rechtspflege verteidigen, doch nichts Überraschendes, daß auch zahlreiche Stimmen unter ihnen sich für die Beseitigung dieses Überbleibsels aus einer vergangenen Kulturperiode aussprechen. Nur wenige aber gewichtige Stimmen seien angeführt. Franz Liszt schrieb schon 1877, man solle der Wahrheit die Ehre geben und sagen: Der Eid war einmal der „Grundpfeiler des ganzen Rechtslebens", aber heute ist er eine rudimentäre Bildung, eine leere Form, welcher der belebende Gedanke längst entflogen ist, eine im Frost religiöser Indifferenz erstarrte Pflanze ...; heute, wo die Eidesverweigerungen von Seite der Zeugen sich täglich mehren und die Klagen über die erschreckende Zunahme der Meineidsprozesse eine stehende Rubrik in den Berichten unserer Strafbehörden bilden, wo der radikalste Materialismus nicht mehr ein ängstlich gehütetes Vorrecht der sog. Gebildeten ist, sondern gerade unter den Massen die größte und täglich wachsende Zahl seiner Bekenner gefunden hat — heute ist der Glaube an die Heiligkeit des Eides eine fable convenue, an die wir aus Bequemlichkeit fortglauben, genauer gesprochen fortzuglauben heucheln[2])!

Im Jahre 1895 verlangte C. Rade in seiner ausgezeichneten, scharfsinnigen Studie die Abschaffung des Eides. Zu demselben Ergebnis gelangte W. Kulemann, damals noch Landgerichtsrat, in dem schon genannten, viel beachteten Vortrage, den er 1903 auf einer Tagung der Rheinisch-Westfälischen Gefängnisgesellschaft gehalten und 1904 unter dem Titel „Die Eidesfrage", um eine Darstellung der gesetzgeberischen Behandlung der Eidesfrage bereichert, mitsamt dem

---

[1]) Zu diesem Nachwirken vgl. auch W. Kulemann S. 42.

[2]) Zitiert bei Rade S. 47. Rade hat S. 31—50 eine große Anzahl „öffentlicher Stimmen für die Abschaffung des Eides" aus alter und neuer Zeit gesammelt.

Verhandlungsbericht jener Tagung veröffentlicht hat. Der spätere Oberlandesgerichtsrat Kloß kam in seiner oben angezogenen statistischen Untersuchung auf die gleiche Forderung ab. Offenbar neigt A. Hellwig in seinem Buche „Psychologie und Vernehmungstechnik“ derselben Ansicht zu. Denn nachdem er zuvor Bentham zitiert hat, der schon gesagt habe: „Bei einem erfahrenen Richter hat der Eid nicht die geringste Glaubwürdigkeit; er hat ihn zu oft durch die Lüge entweihen sehen“ urteilt er selbst, „daß kein erfahrener Strafrichter irgendwie entscheidenden Wert auf die Beeidigung einer Aussage legen wird“, hält aber deutlich dieselbe Skepsis des Zivilrichters für angezeigt. Schließlich hat sich kein geringerer als der Oberreichsanwalt a. D. Ebermayer in Leipzig, der Herausgeber des zurzeit bedeutendsten Kommentars zum Strafgesetzbuch, jüngst dahin geäußert, daß „wir auf den täglich mehr an Bedeutung verlierenden Eid verzichten können, ohne daß die Rechtspflege Schaden erleidet[1]).“

Das Gesagte gilt zunächst vom gerichtlichen Eid, besonders dem Zeugeneide. Müssen nicht aber die gleichen Folgerungen auch für alle anderen Eide, besonders auch für den Diensteid der Beamten und Soldaten gezogen werden? Dieser wird zwar nicht herabgedrückt durch ständige, mechanisch-geistlose Wiederholung, Nichtigkeit der Anlässe und Formlosigkeit des Vorgangs. Aber die obigen Ausführungen über das Abhandenkommen der weltanschaulichen Voraussetzungen der staatlichen Eidespraxis gelten auch hier. Wo diese fehlen oder auch nur unsicher geworden sind, bewegt sich der Staat, der sich mit dem Eide zu sichern wähnt, in gefährlicher Selbsttäuschung. Das hat die Revolution deutlich genug gezeigt. Der Diensteid wird dann mehr und mehr zu einem bloßen Treuversprechen, dessen religiöse Form zwar die höchste Garantie gewähren soll, in Wirklichkeit aber für viele zu einem atavistischen Requisit herabgesunken ist und bei Empfindlichen leicht gar ein Gefühl oppositioneller Reizung auslösen kann. Der Staat tut besser, sich nicht auf Faktoren zu stützen, bei denen er solcher Gefahr ausgesetzt ist. Den Beamten und Soldaten bindet einmal das Bewußtsein der innerlich bejahten Pflicht und zweitens, soweit diese innere Bindung nicht für sich allein stark genug ist, die Strafandrohung. Wo sich nicht aus staatsbürgerlichem Sinn

---

[1]) Vgl. Ev.-luth. Kirchenzeitung vom 11. 5. 1928, Sp. 455f.

und Pflichtbewußtsein und aus der Strenge, mit der der gewissenhaft geleitete Staat auf gewissenhafter Diensterfüllung besteht, die selbstgewollte Einfügung in die öffentliche Ordnung und ihren Dienst ergibt, wird der Versuch einer von außen abgenötigten inneren Gewissensbindung wenig helfen. Es ist lediglich ein gerade grotesker Beweis der Oberflächlichkeit, der Unklarheit und inneren Unsicherheit, wenn im Jahre 1919 die Urheber der über früher geleistete Eide hinwegschreitenden Revolution oder die Gesinnungsgenossen dieser Urheber die Ergebnisse der Revolution durch Zwangseide zu sichern für möglich und nötig hielten. Übrigens ist die Haltung des Staates auch hier widerspruchsvoll, da gegebenen Falles nicht die Eidesverletzung sondern allein die Pflichtverletzung bestraft wird. —

Die Eidesnot, von der wir bisher gehandelt haben, ist sozusagen eine objektive. Sie besteht darin, daß der Eid den Zweck, den er erfüllen soll, sei es als gerichtlicher Eid oder als Diensteid, zu erfüllen nicht geeignet ist. Der Eid hat nicht mehr das entsprechende Ansehen und den entsprechenden Wert. Neben dieser objektiven Eidesnot gibt es aber auch noch eine subjektive. Diese besteht nicht sowohl wegen der großen Schwierigkeit, sich der Einwirkung aller möglichen Fehlerquellen der Beobachtung und Erinnerung zu entziehen und objektiv richtige Aussagen zu machen, die unter Eid gestellt werden können. Denn es sollte selbstverständlich sein, daß der Eid nicht die objektive Richtigkeit der Aussage, sondern nur die subjektive Aufrichtigkeit des Aussagenden verbürgt, so daß jede Aussage nur mit dem Vorbehalt gilt: „so viel ich gesehen oder gehört zu haben glaube", „so viel ich mich erinnere" u. dgl. Diese subjektive Eidesnot liegt vielmehr im Eid als solchen, insofern er, wie wir bisher als selbstverständlich vorausgesetzt haben und wie er im Volke empfunden wird, eine religiöse Handlung ist, da er seinem Wesen nach eine bedingte Selbstverfluchung mit Hilfe der als Zeuge und Rächer angerufenen Gottheit darstellt. Eine Eidesnot kann und muß hieran einmal entstehen, wenn der Inhalt der Schwurformel oder die Gestaltung der Eidesabnahme der religiösen Überzeugung des Schwurpflichtigen widerspricht oder nicht Rechnung trägt. Das wäre die Eidesnot des religiösen Individualismus. Davon soll der Abschnitt II handeln.

Eine Eidesnot kann und muß aber auch entstehen, wenn und wo gegen den Eid als solchen ohne Rücksicht auf die nähere Gestaltung

der Schwurformel und Abnahmeform vom Boden positiver Frömmigkeit aus religiöse Bedenken aufkommen, ob diese sich nun an eine als autoritativ angesehene religiöse Einzelvorschrift halten oder aber auf grundsätzliche Erwägungen hinauslaufen. Das ist die eigentümlich christliche Eidesnot. Erst diese grundsätzliche Fragestellung führt auf die letzte Tiefe und gibt dem Ergebnis der beiden ersten Abschnitte seine letzte Sicherheit.

II.

Das, was soeben als die Eidesnot des religiösen Individualismus bezeichnet wurde, tritt zwar in Literatur und Konferenzverhandlungen über die Eidesfrage etwas zurück. Um so breiteren Raum nimmt es neben den in Abschnitt I berührten Fragen der Umgestaltung der Prozeß- und Eidestechnik ein in der parlamentarischen Geschichte des Eidesproblems seit der Frankfurter Nationalversammlung.

Dieser gab die Beratung der sog. Grundrechte, die dann in die Frankfurter Reichsverfassung übergingen, Veranlassung, sich mit der Eidesfrage zu beschäftigen. Zu diesen Grundrechten sollte unter anderem die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis und der Ausschluß jeglichen Zwanges zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit gehören[1]). Vom Eid war in dem Entwurf nicht die Rede. Aber ganz natürlich mußte er in den Verhandlungen des Verfassungsausschusses wie der Vollversammlung in diesem Zusammenhange zur Erörterung kommen[2]). Das Ergebnis war zwar die Beibehaltung des religiösen Eides als allgemeingültige Vorschrift. Nach dem Vorbilde Belgiens sollte laut § 149 die Eidesformel lauten: „So wahr mir Gott helfe". Aber beantragt wurde in Frankfurt doch auch die Abschaffung des Eides, der völlige Ersatz des politischen und gerichtlichen Eides durch eine feierliche Versicherung entweder allgemein oder doch für alle, „mit deren religiösem Bewußtsein der Eid nicht übereinstimmt". Dabei war irgendein objektives Merkmal, etwa der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer Religions-

[1]) Art. III, §§ 11—15 des Entwurfes.

[2]) Vgl. darüber E. Hubrich, Konfessioneller Eid oder religionslose Beteuerung? (Leipzig 1899 Th. Weicher) S. 57ff.

gesellschaft, nicht vorgesehen, so daß es also dem Belieben des Einzelnen völlig überlassen blieb, ob er jeweils den Eid leisten wollte oder nicht. Hiergegen vor allem wandte sich der Widerspruch derer, welche zwar den Eid „als unendlich wichtiges Mittel der Rechtssicherheit“ nicht preisgeben wollten, aber doch bereit waren, denen entgegenzukommen, welche aus Gewissensgründen den Eid nicht leisten könnten oder denen ihre Glaubenslehre den Eid ausdrücklich verbiete. Nur die Willkür der Einzelnen dürfe hier nicht walten“[1]).

Daneben wurden auch Stimmen laut, welche nicht den Eid, entweder allgemein oder fakultativ, sondern nur die religiöse Form des Eides beseitigen und sich nach dem Vorbild Frankreichs mit einem bloßen „Ich schwöre“ begnügen wollten. Diese Stimmen teilten zwar deutlich die Grundanschauung der oben erwähnten radikaleren Anträge, welche in Hinsicht auf das „Grundrecht“ der vollen Glaubens- und Gewissensfreiheit freilich die Folgerichtigkeit durchaus für sich hatten. Aber offenbar wollte man in der Form den Bruch mit dem bisher Gewohnten möglichst wenig schroff in die Erscheinung treten lassen.

Die große Mehrheit der Frankfurter Versammlung stand indessen noch unter dem Eindruck, daß, mochte es auch hier und da einzelne Menschen geben, die an gar kein religiöses Bekenntnis Anschluß fanden, ein noch so verschiedener und noch so unbestimmter Gottesglaube doch noch als sicheres Gemeingut des deutschen Volkes angesehen werden müsse. Dem sollte die zukünftige Eidespraxis entsprechen. „Die Form des Eides soll eine für Alle gleichmäßige, an kein bestimmtes Religionsbekenntnis geknüpfte, aber mit der allgemeinen Berufung auf die Gottheit verbunden sein.“ So lautete ein in der Vollsitzung vom 14. 12. 1848 gestellter Antrag. Er wurde zwar abgelehnt. Aber offenbar lag der Beschluß, wonach die Worte „So wahr mir Gott helfe“ die zukünftige Eidesformel bilden sollte, doch auf der Linie der durch den abgelehnten Antrag gekennzeichneten Tendenz. So bedeutete das Frankfurter Ergebnis zwar die Beseitigung des bis dahin in Deutschland fast überall noch üblichen konfessionell bestimmten Eides, nicht aber des religiösen Inhaltes der Eidesformel, geschweige denn des Eides überhaupt. Gewannen die Frankfurter Beschlüsse als solche auch keine rechtliche Bedeutung,

[1]) So äußerte sich Beseler-Greifswald.

so blieben sie doch nicht ohne Einfluß auf die Rechtsgestaltung vieler Bundesstaaten oder nach heutigem Sprachgebrauch „Länder“[1]).

Und die in Frankfurt zutage getretenen, wenn auch zunächst nicht durchgedrungenen Tendenzen haben sich während der folgenden Jahrzehnte immer wieder gemeldet und zuletzt die Oberhand behalten. Den Schauplatz der Auseinandersetzungen bildete seit der Reichsgründung der Reichstag. Anlaß zur Behandlung der Eidesfrage boten ihm einmal die großen Prozeßgesetze, die in der Mitte der siebziger Jahre zu beraten und zu verabschieden waren; weiter die langjährigen seit 1885 durch mehrere Jahrzehnte sich qualvoll hinschleppenden und zuletzt auf halbem Wege stecken gebliebenen Bemühungen, jene Prozeßgesetzgebung zumal hinsichtlich der Eidesmaterie zu verbessern; endlich immer wiederholte Eingaben namentlich „freireligiöser“ Kreise, die auf eine Änderung, genauer Beseitigung des religiösen Charakters der Eidesformel abzielten. Die einzelnen Phasen dieser Entwicklung sind hier nicht zu schildern. Es gilt nur, die Hauptgesichtspunkte herauszuheben, und zwar abgesehen von der juristisch-technischen Seite der Sache, die uns hier nicht mehr berührt. Im übrigen aber waren es zwei Fragen, um die sich der Streit drehte. Einmal: soll der Eid überhaupt eine Bezugnahme auf Gott enthalten, richtiger: soll er überhaupt einen religiösen Charakter haben? Sodann: Muß er nicht, wenn er doch einen religiösen Charakter und Inhalt hat, da es eine Religion allgemeinen Gottesglaubens, eine Religion ohne Konfession nicht gibt, sondern diesen nur in konfessionell bestimmten Ausprägungen, sowohl dem

[1]) So bestimmte z. B. das preuß. Gesetz vom 3. 5. 1852 über die Vereidigung der Geschworenen in Art. 73, der Gerichtsvorsitzende habe an sie die Worte zu richten: „Sie schwören und geloben bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden usw.“, worauf jeder Geschworene zu antworten hatte: „Ich schwöre es, so wahr mir Gott helfe“. Auch die Beseitigung des Judeneides, wie er durch die preußische Allgemeine Gerichtsordnung von 1793 wesentlich auf Grund der Vorschläge von Moses Mendelssohn festgelegt war, bedeutete einen Sieg der Frankfurter Ideen. Das pr. Gesetz vom 15. 3. 1869 bestimmte unter Aufhebung entgegenstehender Vorschriften, daß die Eide der Juden mit der Eingangsformel: „Ich schwöre bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden“ und mit der Schlußformel: „So wahr mir Gott helfe“ geleistet werden. Die herkömmlichen, konfessionell bestimmten Zusätze der Evangelischen und Katholiken blieben damals nach unangetastet. Doch war ihre zusätzliche Verwendung bei der Ablegung der Diensteide der preußischen Beamten schon 1867 in das Belieben der Schwörenden gestellt. Vgl. Hubrich S. 77—82.

Inhalt der Eidesformel nach wie der Art der Abnahme nach konfessionell gestaltet sein?

Was zunächst den zweiten Punkt betrifft, so hat der Abg. Liebermann von Sonnenberg gemeinsam mit einigen politischen Freunden zuerst im März 1894, dann wieder im Dezember desselben Jahres und zum drittenmal im Dezember 1895 einen Antrag eingebracht, nach welchem der Reichstag die Bundesregierungen ersuchte, einen Gesetzentwurf vorzulegen, wonach bei allen gerichtlichen Vereidigungen von Parteien, Zeugen und Sachverständigen die konfessionelle Eidesformel wiedereingeführt werde. Erst dieser dritte Antrag gelangte zur Behandlung und führte am 2. 4. 1897 zu einer eingehenden und lehrreichen Aussprache.|

Der Antrag hatte zunächst eine gewisse antisemitische Spitze oder wenigstens Gefühlsbetontheit[1]). Liebermann von Sonnenberg wies darauf hin, daß die durch die große Prozeßgesetzgebung der siebziger Jahre aufgenommene Eidesformel dieselbe sei, die das preußische Gesetz vom 15. 3. 1869 für die Juden vorgeschrieben habe. „Erstens hatte man den Wünschen der Juden nachgegeben, man hatte aus der Form der jüdischen Eidesleistung alles das beseitigt, was die Juden selbst beseitigt zu haben wünschten und dann zwang man den Bekennern der beiden christlichen Konfessionen nachträglich die jüdische Eidesformel [!] gesetzlich auf.“ „Das war ein sehr merkwürdiger und für die Bekenner der christlichen Konfessionen nicht gerade besonders erfreulicher Umstand.“ Der Antrag bedeutete dem gegenüber natürlich neben der gesetzlichen Wiederherstellung der alten evangelischen und katholischen Eidesvarianten auch die Rückkehr zu dem bis 1869 üblichen Eid, den „die Juden ihren Wünschen entsprechend erhalten haben“ (vgl. oben S. 73 Anm.). Natürlich nutzten die Gegner des Antrags das weidlich aus. Für diejenigen, die sich sonst für ihn aussprachen, war dieser Zusammenhang jedoch unerheblich. Sie verwahrten sich alle sorgsam gegen den Verdacht des Antisemitismus.

Dagegen wurde mehrfach geltend gemacht, daß die konfessionelle Form am wirksamsten das vielfach erlahmende religiöse Gefühl auf-

[1]) Diese Spitze ließ L. v. S. 10 Jahre später etwas deutlicher hervortreten, als er sich wieder für die Einführung des konfessionellen Eides und gleichzeitig des Eides more judaico für die Juden aussprach. (Reichstagssitzung vom 20. 4. 1907.)

rufe, am sichersten den Menschen im Gewissen verpflichte und mithin die Erfüllung des Eideszweckes garantiere.

Der Zentrumsabgeordnete Lieber betrachtete den Antrag als einen Versuch, der fortschreitenden Entchristlichung der Staats-, Rechts- und Gesellschaftsordnung zu wehren, also vom Boden der Idee des christlichen Staates aus.

Diese Gesichtspunkte können indessen hier auf sich beruhen. Uns interessiert vielmehr nur ein letzter Gesichtspunkt, nämlich die Klage darüber, daß der bestehende Zustand eine Beschwerung der Gewissen bedeute, und zwar einmal wegen der Formel selbst, sodann aber wegen der Art der Abnahme. Inwiefern die herrschende Formel, abgesehen vom Standpunkt des Atheisten oder „Freidenkers" aus das Gewissen bedrücken könne, ist freilich nicht ohne weiteres einzusehen, um so weniger, als damals das vorübergehend freilich umstrittene Recht, die gesetzliche Wendung „So wahr mir Gott helfe" durch eine konfessionelle Schlußformel („durch Jesum Christum zur Seligkeit", „und sein hl. Evangelium") zu ergänzen, längst anerkannt war. Einleuchtend war die Bemerkung des Abg. Graf v. Bernstorff, daß die Preisgabe der konfessionellen Wendung vielen Evangelischen und Katholiken schwer geworden sei. Aber eine „Gewissensbedrückung" erkannte gerade er nicht an. Auch blieb, was in jener Reichstagssitzung nach dieser Richtung ausgeführt wurde, ein etwas dürftiger Versuch, nämlich, daß der Eid ein besonders erhebender Bekenntnisakt sei, den man aus dem innersten Heiligtum des Glaubens heraus zu vollziehen wünsche (Abg. Schall).

Zur Ergänzung dürfen wir aber wohl die Verhandlungen der Pr. Generalsynode von 1894 heranziehen[1]). Ihre Ansicht ging dahin, daß der Eid keine bloß staatliche Einrichtung sondern eine religiöse Handlung sei, bei der das religiöse Bekenntnis, also der konfessionelle Gottesbegriff zum Ausdruck kommen müsse. Wenn der Christ die konfessionslose Formel gebrauche, so bringe er dadurch nicht zum Ausdruck, daß er die Gemeinschaft des allwissenden und allgegenwärtigen Gottes nur durch Jesum Christum glaube und dann enthalte die Formel eine Verleugnung des Glaubens. Daher hätten das christliche Volk und die christliche Kirche die gesetzliche Wiederherstellung der konfessionellen Eidesformel zu verlangen. — Bei diesen

[1]) Vgl. Hubrich S. 131 f.

von der Synode gebilligten Ausführungen des Referenten war aber die Pietät gegenüber dem Herkommen stärker als die Logik. Hiernach müßte schließlich jede christliche Denomination ihre dogmatischen Eigentümlichkeiten bei jedem Eide zum Ausdruck bringen. Aber wenn schon der Eid ein Bekenntnis zum Gottesglauben in sich schließt, so ist doch nicht sein Zweck, den Gottesglauben des Schwörenden und dessen nähere Eigentümlichkeit festzustellen, sondern seiner Aussage die für die richterliche Entscheidung erforderliche Sicherheit zu geben. Dazu genügt, vom Standpunkt der Einrichtung des Eides aus, die einfache Berufung auf Gott vollkommen. Der Bekenntnisgedanke als maßgebender Gesichtspunkt ist hier fehl am Platze. Er wäre nur am Platze, wenn es unmöglich wäre oder auch nur Schwierigkeiten hätte, mit dem „So wahr mir Gott helfe" das evangelische Verständnis des Christentums zu verbinden.

Ernster zu nehmen sind die Klagen über die Gewissensbeschwerung durch die Art der Eidesabnahme, nämlich wegen der Bekenntnis- oder gar Religionsverschiedenheit des Schwörenden und des eidabnehmenden Richters. Der Eid ist eine religiöse Handlung im eminenten Sinne. Wie sollte der Schwörende es nicht als einen Widersinn, ja als eine objektive Verhöhnung seines Glaubens empfinden, etwa von einem atheistischen Richter beeidigt zu werden, für den der Gottesglaube des Schwörenden nur ein Aberglaube ist, den er sich im Dienste des Staates für die Zwecke des Gerichts zunutze macht? Man sagt zwar, daß der Richter an der Eidesleistung nicht mithandelnd teilnehme. Aber sagt er nicht: „Sie schwören im Namen Gottes des Allmächtigen und Allwissenden"? Und dies sollte, von einem Atheisten gesprochen, auf den Schwörenden nicht verletzend, ja aufreizend wirken? Und gilt nicht in freilich abgestuftem Maße dasselbe, wenn Richter und Zeuge verschiedenen Religionen angehören? Daß ein Christ es als eine fatale Zumutung empfindet, sich von einem jüdischen Richter beeidigen zu lassen, sollte doch wohl allgemein verständlich sein. Die Preußische Generalsynode von 1894 urteilt daher mit Recht, daß die Vereidigung eines Christen durch einen Nichtchristen nur als ein Notstand angesehen werden könne[1]).

Aber dieser auch von Liebermann v. Sonnenberg am 2. 4. 1897 geltend gemachte Notstand hatte mit der Eidesformel nichts zu tun.

[1]) Hubrich S. 133; Rade S. 13f.

Er hätte logischerweise vielmehr zur Wiederaufnahme des Antrages des Abg. von Maltzahn-Gültz vom Jahre 1883 führen müssen, welcher folgende gesetzliche Bestimmung forderte:

„Angehörige der christlichen Religion haben das Recht, zu ver- „langen, daß ihnen der Eid von einem Religionsgenossen abge- „nommen werde. Ist dies auf andere Weise nicht zu erreichen, so „ist auf Antrag des zu Vereidigenden ein Geistlicher seiner Kon- „fession zuzuziehen. Das entsprechende Recht steht den Angehörigen „der israelitischen Religion zu"[1]).

Aber dieser Antrag wurde weder damals verhandelt noch je wieder aufgenommen. Und zwar mit Recht. Denn, daß er zu unmöglichen Folgerungen führt und eine praktische und wegen des Gesetzes vom 3. 7. 1869 über die Gleichberechtigung der Konfessionen auch eine rechtliche Unmöglichkeit fordert, liegt auf der Hand. Eine andere Möglichkeit den nicht zu leugnenden Übelstand zu beseitigen gibt es aber nicht, es sei denn, daß man auf den Eid selbst verzichtet!

Der Antrag Liebermann ist zwar in jener Reichstagssitzung mit einer nicht sehr großen Mehrheit angenommen worden. Eine praktische Wirkung hat er jedoch nicht erzielt. Liebermann selbst hat ihn nicht wieder aufgenommen. Für den, der die Entwicklung seit der französischen Revolution, der belgischen Verfassung von 1831 und dem Frankfurter Parlament überschaute, stand die Aussichtslosigkeit eines solchen Beginnens von vornherein fest.

Ganz anders stand es mit der Frage, ob *der Eid eine Bezugnahme auf Gott enthalten*, ob er einen *religiösen Charakter haben*, ob er überhaupt *aufrecht erhalten* werden solle.

Wie früher schon dem preußischen Landtage, so sind alsbald nach seiner Entstehung auch dem Reichstage Petitionen aus Dissidentenkreisen zugegangen, welche sich gegen den gesetzlichen Zwang einer religiösen Eidesformel wandten und an ihre Stelle allgemein eine feierliche Versicherung auf Ehre und Gewissen setzen wollten, mindestens aber für die Dissidenten das Recht eines solchen Ersatzes be-

[1]) Noch weiter ging E. Hubrich in seinem als geschichtliche Materialsammlung ausgezeichneten Buche: Konfessioneller Eid oder religionslose Beteuerung (Leipzig 1899). Er empfahl als Ausweg aus den bestehenden Schwierigkeiten die allgemeine Loslösung der Funktion der religiösen Eidesbelehrung und des Vorsprechens der Eidesworte vom Richteramt und ihre Übertragung auf einen Kultusbeamten von der Konfession des Schwörenden (S. 187).

gehrten. Die Petitionen wurden der Regierung „als Material“ überwiesen — von dem sie aber keinen Gebrauch machte. Dasselbe Schicksal teilten die zahlreichen, während der folgenden Jahrzehnte bis hin zum Weltkriege wiederkehrenden Petitionen gleichen oder ähnlichen Inhalts[1]). Zum Anwalt dieser Bestrebungen machten sich regelmäßig nur Angehörige der parlamentarischen Linken, während die übrigen Gruppen zwar wenigstens teilweise ein gewisses wohlwollendes Verständnis für die von den Antragstellern ins Feld geführten Gewissensbedenken bekundeten, diesen jedoch keine erhebliche Bedeutung beimaßen.

Beides zeigte sich sofort, als gelegentlich der Beratung der Prozeßgesetze in den siebziger Jahren der erste große Kampf um diese Frage entbrannte, der zunächst im Rechtsausschuß, damals hieß es: Justizkommission, sodann in der Vollversammlung unter der Führung des Abg. Herz ausgefochten wurde.

Herz beantragte in den Kommissionsberatungen des Jahres 1875, daß in jenen Gesetzen aus dem Eingang der Schwurformel die Worte: „bei Gott dem Allmächtigen und Allwissenden“ gestrichen würden. Die Streichung der Worte: „So wahr mir Gott helfe“ aus der bestätigenden Erklärung des Schwörenden forderte er 1875 noch nicht. Vielmehr erklärte sein Gesinnungsgenosse Gaupp ausdrücklich, daß die Streichung der ersten und die Beibehaltung der letzten Worte, durchaus keinen Widerspruch bedeute. Denn bei den letzten Worten „sei Gott als die letzte Ursache aller Dinge aufgefaßt und damit für die vorhandenen Gegensätze der religiösen und philosophischen Anschauungen der weiteste Spielraum gelassen. Wenn man aber die Worte bei »Gott dem Allmächtigen und Allwissenden« stehen lasse, so sanktioniere man damit eine bestimmte christliche monotheistische Anschauung und übe einen Zwang auf das Gewissen der Schwörenden aus“. Indessen war dieser Versuch, den Eingangs- und den Schlußworten der Eidesformel einen verschiedenen Gottesbegriff unterzulegen, doch einigermaßen künstlich; deshalb kann es nicht überraschen, daß Herz im Jahre 1876 bei wiederholten Gelegenheiten

[1]) So forderte z. B. 1906 der freireligiöse Prediger Tschirn in Breslau namens des Bundes freireligiöser Gemeinden und des deutschen Freidenkerbundes vom Reichstag eine Eidesformel, die entweder eine Versicherung auf Ehre und Gewissen oder ein einfaches „Ich schwöre“ oder eine einfache Beteuerung enthalten sollte.

seinen Antrag dahin erweiterte, die Bezugnahme auf Gott auch aus der Schlußformel zu streichen. Andere wollten — damals und später — diese Formeln wenigstens fakultativ zulassen, entweder nur für die, welche keiner Religionsgemeinschaft angehören, die sich zum Gottesglauben bekennt[1]); oder unabhängig von einem solchen Nachweis nur auf Grund der Erklärung des Schwurpflichtigen, daß er die auf Gott bezüglichen Worte gewissenshalber nicht als seine eigenen sprechen könne[2]).

Herz wandte sich nicht gegen den Eid überhaupt, billigte es vielmehr, wenn der Staat erklärte, den Eid nicht missen zu können. Aber es sei unsittlich, gegen die innere Überzeugung eine konfessionelle (!) Eidesformel vorzuschreiben[3]), und zwar nicht nur mit Rücksicht auf den Schwurpflichtigen, sondern ebenso mit Rücksicht auf den eidabnehmenden Richter. Er wehrte sich also im Namen der Gewissensfreiheit der Dissidenten gegen „die Frivolität des Gewissenszwanges“, gegen den gesetzlichen Zwang zur Unwahrhaftigkeit. Weiter aber wies er auf den inneren Widerspruch hin, in dem sich die behauptete Heiligkeit des Eides mit solchem Verfahren befinde. Der Widerspruch bestehe aber auch zum Zweck des Eides. Denn die Aufzwingung einer nur unwahrhaftig zu leistenden Eidesformel begünstige den Meineid. Diesen Gedanken formulierte später besonders scharf der Abg. Hoffmann-Berlin in einer übrigens sehr wirkungsvollen, wenn auch nicht wirksamen Rede, die in einer Vollsitzung des Reichstags aus Anlaß der geschäftlichen Erledigung einer auf diesen Gegenstand sich beziehenden Petition gehalten wurde, um die Aufmerksamkeit auf die Frage zu lenken. Er sagte: „Logik

---

[1]) So ein Antrag Lasker bei der zweiten Ausschußlesung der Zivilprozeßordnung vom 8. 5. 1876; ferner Windthorst in seiner Reichstagsrede vom 20. 11. 1876.

[2]) So z. B. ein Antrag Marquardsen vom 21. 11. 1876 zu § 55 StPO. und ein Antrag Baumgarten vom gleichen Tage zu § 53 StPO. und vom 15. 12. 1876 zu § 51 GVG. Ferner ein Antrag Dr. Ablaß-Müller (Meiningen) vom 24. 4. 1909. Dr. Ablaß hat sich Jahre hindurch immer wieder für eine solche Änderung eingesetzt, zuletzt in einer Rede vom 17. 2. 1914 zum Etat des Reichsjustizministeriums.

[3]) Die Ausdrücke „konfessionell“, „konfessionell-dogmatisch“, „kirchlich“, „religiös“ wurden all die Jahre hindurch vielfach in einer erstaunlichen Promiskuität gebraucht. Selbst der Abg. Dr. Ablaß rang sich nur allmählich zu einem sauberen Sprachgebrauch durch. Wer gegen die damals beschlossene Schwurformel wegen ihres „konfessionellen“ oder gar „kirchlichen“ Charakters Einspruch erhob, wollte in Wirklichkeit zumeist den religionslosen Eid. Vom Abg. Herz galt das jedoch wohl nicht.

und Konsequenz müssen uns sagen, daß hier (beim Zeugeneid) die Wahrheit durch die Unwahrhaftigkeit, durch die Lüge, durch die Heuchelei herausgebracht werden soll, und Unwahrhaftigkeit, Lüge und Heuchelei von Gesetzes wegen als Staatseinrichtung etabliert wird: man will die Wahrheit erforschen durch die Lüge, man will die Wahrheit herausbekommen durch Dinge, die mit der Sittlichkeit nichts gemein haben"[1]). Weiter wurde auf den Widerspruch zu dem modernen Begriff des religionslosen Staates hingewiesen. Ein „christlicher Staat" bestehe in Deutschland jedenfalls seit dem Reichsgesetz vom 3. 7. 1869 über die Gleichberechtigung der Konfessionen nicht mehr, woraus die Unmöglichkeit einer gesetzlich vorgeschriebenen Eidesform mit bestimmtem religiösen Inhalt gefolgert wurde[2]).

Man kann nicht sagen, daß der Abg. Herz auf eine in jedem Sinne religionslose Formel hinsteuerte. Der Ausgangspunkt seiner Anträge zeigt das deutlich. In einer Schlußbemerkung zu der Verhandlung in der Vollsitzung des Reichstages vom 20. 11. 1876 betonte er vielmehr, daß er, obwohl er die Streichung der Bezugnahme auf Gott auch aus der Schlußformel damals bereits beantragt hatte, von einer Abschaffung des religiösen Eides nicht gesprochen habe; es handle sich vielmehr [nur] darum, den Eid seines „konfessionell-dogmatischen Charakters" zu entkleiden. Er wollte anscheinend nur jede irgendwie näher bestimmte, genauer: christlich bestimmte Art von Religion, vor allem den Begriff des „persönlichen" Gottes ausgeschaltet wissen. Die Bezugnahme auf eine nur nicht näher zu bestimmende religiöse Weltanschauung lehnte er dagegen nicht ab. Vielleicht schwebten ihm ähnliche Ideen vor, wie sie Dr. Baumgarten in seiner Rede vom 19. 12. 1876 entwickelte[3]). Baumgarten wollte fakultativ ein bloßes „ich schwöre" zulassen und sagte:

„Das ehrwürdige Institut des Eides beruht auf der Voraussetzung, daß jeder Mensch ein Gewissen hat und in jedem Gewissen sich eine Stätte findet, welche sehr bestimmt hinweist auf eine höhere sittliche Ordnung. Diese Potenz der Religion ist mit dem menschlichen Wesen eins, dieser . . . heilige Funke liegt in jeder menschlichen Seele . . . [Wenn jemand, der sich die „dogmatische" Form nicht

[1]) Stenogr. Bericht der Reichstagssitzung vom 5. 4. 1905.

[2]) In diesem Sinne äußerte sich z. B. Dr. Baumgarten bei der 3. Beratung des Gerichtsverfassungsgesetzes in der Vollsitzung vom 19. 12. 1876.

[3]) Vgl. den stenogr. Sitzungsbericht, S. 899.

aneignen kann] dazu schreitet, die Worte„ ich schwöre“ zu sprechen, dann . . . wird die Potenz der Religion, die in jeder Menschenseele liegt, aktuell, er begeht einen religiösen Akt, denn die Formel ‚ich schwöre‘ ist religiös.“ Der Religionsbegriff, der hier vorschwebt, ist gewiß nicht übermäßig durchgebildet. Aber man sieht doch, die Unbedingtheit der sittlichen Forderung wird bejaht, sie wird religiös gedeutet und der Eid empfängt von daher seinen Sinn.

Aber die Gründe, welche von den Verteidigern der Gewissensfreiheit im Sinne der Freireligiösen geltend gemacht wurden, drängten doch weiter. Wie sollte es mit denen gehalten werden, die sich als Atheisten, als religionslos bekannten? Gleichberechtigte Staatsbürger waren auch sie. Anspruch auf Gewissensfreiheit hatten auch sie. Mußte man nicht eine religionslose Eidesformel fordern? Und konnte der Staat, der von seinen Bürgern keinerlei Religion forderte, sich für berechtigt halten, auf einer Eidesformel zu bestehen, die, ob auch in einem noch so abgeblaßten Sinne, einen religiösen Charakter trug? Wenn aber Baumgarten Recht hatte mit seiner Meinung, daß die Formel „ich schwöre“ als religiös anzusprechen sei, mußte dann nicht die Forderung erhoben werden, auch auf sie, also auf den Eid überhaupt zu verzichten?

Das ist auch gleich in der Aussprache in der Vollsitzung vom 20. 11. 1876 von keinem geringeren als dem Zentrumsführer Windthorst Herz entgegengehalten worden.

„Ich habe die Ansicht, sagte er, daß, wenn Sie die Formel ihres religiösen Inhalts entkleiden (so erschienen ihm die Herzschen Anträge), wir einen Eid überhaupt gar nicht mehr haben. Wenn die Herren wirklich die Formel ihres religiösen Inhalts entkleiden wollen, so müssen sie selbst den Ausdruck „ich schwöre“ gar nicht mehr gebrauchen. Denn jedermann, der vom Schwören spricht, setzt als selbstverständlich voraus, daß der Schwörende Gott den Allmächtigen und Allwissenden zum Zeugen dafür anruft, daß er die Wahrheit berichtet. Wenn die Herren das erreichen wollen, was sie in ihrer Begründung sagen, . . . so müssen sie in der Tat darauf Bedacht nehmen zu sagen: „Ich versichere es bei Vermeidung der Strafe, die das weltliche Gesetz auf eine falsche Versicherung setzt“, oder, wie er schon vorher sich ausgedrückt hatte: die Eidesformel des modernen Staates kann nur lauten: „Ich versichere bei Strafe des Zuchthauses“. —

Demnach ist es nicht verwunderlich, daß z. B. bei der großen Ver-

handlung über die Wiedereinführung konfessioneller Eidesformeln im Jahre 1897 der sozialdemokratische Redner Vogtherr sich dahin aussprach, daß dem Eid überhaupt gar kein religiöser Charakter zuzuerkennen, daß er vielmehr als rein staatlicher Akt zu betrachten und am besten überhaupt abzuschaffen sei. Abermals äußerte sich am 27. 4. 1909 ein Abgeordneter der Linken, Schrader, dahin, daß man endlich einmal reine Bahn machen und an die Stelle des Eides eine einfache Verpflichtung setzen müsse. Auf derselben Linie liegt, daß man mehr und mehr dazu überging, das einfache „ich schwöre" in religionslosem Sinne als bloße ob auch feierliche Versicherung zu deuten und als weltlichen oder „bürgerlichen Eid" zu betrachten[1]) und also auf dem Wege der Umfärbung des Wortsinnes das gewünschte Ziel zu erreichen.

Vorläufig waren freilich alle Versuche, einen „bürgerlichen Eid" zu schaffen oder gar den Eid durch eine einfache Versicherung zu ersetzen, umsonst. Welche Gründe waren für die Gegner dieser Änderung maßgebend? Es war vor allem die festeingewurzelte Vorstellung, daß der Eid das letzte zuverlässige und darum völlig unentbehrliche Mittel der Wahrheitserforschung sei, ohne welches die Rechtspflege notwendig zusammenbrechen müsse.

„Wie man, wenn man den religiösen Inhalt aus dem Eid herausnimmt, die Wahrheit noch will ermitteln können, dafür habe ich kein Verständnis", meinte Windthorst[2]).

Es war die gleiche Auffassung, welche 30 Jahre später der konservative Abgeordnete Schultz(Bromberg), nur etwas derber, zum Ausdruck brachte, wenn er sagte, für die Rechtspflege sei zur Erforschung der Wahrheit der stärkste Gewissenszwang nötig; dafür sei die Anrufung Gottes das wirksamste Mittel! Darum seien die Anträge, die sich gegen den Zwang der religiösen Eidesformel wendeten, abzulehnen[3]). Recht bezeichnend waren auch die Ausführungen, die damals der Staatssekretär Dr. Nieberding namens der verbündeten Regierungen machte: Der religiöse Eid habe auch für viele sog. Freidenker noch seine innere Bedeutung; auch bei ihnen wirke, wenn auch vielleicht unbewußt, als inneres Motiv der Gedanke an die Vergeltung im Jenseits mit. Möchten das auch

[1]) So z. B. der Abg. Hoffmann-Berlin in der Sitzung vom 5. 4. 1905.
[2]) Stenogr. Bericht der Vollsitzung des Reichstages vom 20. 11. 1876.
[3]) Reichstagsrede vom 27. 4. 1909.

die Atheisten leugnen, für viele Schwankende habe es doch seine Bedeutung. Verzichte man darauf, so werde die Gefahr falscher Aussage vor Gericht wachsen[1])! —

Zur Rechtfertigung dieser Auffassung konnte man sich natürlich auf das Herkommen und darauf berufen, daß die religiöse Eidespraxis dem allgemeinen Volksbewußtsein entspreche. Das christliche Bewußtsein sei in der Mehrheit unseres Volkes doch noch kräftig genug, um sich auf die Dauer nicht durch gesetzliche Bestimmungen vergewaltigen zu lassen, die diesen christlichen Charakter abstreifen wollten (Abg. Schall in der Sitzung vom 2. 4. 1897). Hinter solchen Andeutungen stand aber, ob auch oft unklar, die Vorstellung vom christlichen Staate. Völlig deutlich brachte das Windthorst — dessen Rede unter den Gegnern der Profanisierung des Eides die einzige von Bedeutung war — zum Ausdruck[2]). Er sah in dem Umstand, daß der Antrag Herz (1876) für notwendig gehalten wurde, eine höchst ernste, bedeutungsvolle Erscheinung. Der Antrag bezeichne eine beklagenswerte Kulturentwicklung. „Aber ich muß dem Kollegen Herz zugestehen, daß sein Antrag die naturgemäße Entwicklung des modernen Staatsbegriffes ist . . . An dem Tage, wo wir den Staat von jeglicher Konfession und Religion trennen — und das geschieht heute — können wir von den Staatsbürgern nicht mehr verlangen, daß sie schwören sollen nach irgendwelchen religiösen Anschauungen". Aber, so fuhr Windthorst mit einer einigermaßen verblüffenden Wendung fort, er gehöre nicht zu den Anhängern des modernen Staates; er stehe auf dem Boden des christlichen Staates und bleibe daher bei der religiösen Eidesformel der Regierungsvorlage!

Aber was wird mit denen, die sich, obwohl gleichberechtigte Bürger dieses Staates, nicht mehr zum Christentum bekennen, die mit dem Gottesglauben gebrochen haben? „Es gibt keine Atheisten", antwortete Windthorst. „Wenn ich mich wirklich überzeugen könnte, daß es Leute gibt, die im Ernst an einen persönlichen Gott nicht glauben, dann würde ich meinen, wir müßten allerdings darauf bedacht nehmen, diesen Unglücklichen die Möglichkeit zu geben, anstatt des Eides eine Versicherung niederzulegen, die den Eid seines religiösen Inhalts entkleidet. Ich glaube aber bis heute nicht daran, daß es

[1]) In derselben Reichstagssitzung.
[2]) Am 20. 11. 1876.

Menschen gibt, die wirklich an einen persönlichen Gott nicht glauben; ich halte heute noch fest an dem Satz der Schrift: „Nur die Toren sagen, es gibt keinen Gott". Denn im Untergrunde des Bewußtseins schlummere doch bei jedem der Gottesglaube!

Und wenn es nun doch Atheisten gibt? Dann seien es nur verschwindend wenige und auf sie brauche man keine Rücksicht zu nehmen. Man müsse die Gesetze machen nach der herrschenden Anschauung der überwiegenden Mehrheit und die sei im deutschen Volke gottesgläubig[1]).

Diese Berufung auf die Macht der Mehrheit in Fragen, welche die religiöse Überzeugung berühren, begegnet uns auch später. So meinte der Abg. Schultz, man dürfe das unentbehrliche Instrument des Eides nicht zugunsten theoretischer (!) Bedenken einer verschwindenden Minderheit preisgeben, und Staatssekretär Nieberding, die Gesetze könnten nicht gemacht werden nach den Anschauungen weniger Ausnahmen sondern nach der Gesamtanschauung! Ja dieses Pochen auf die Mehrheit kleidete sich gelegentlich in die groteske Beschwerde über den Versuch der Vergewaltigung der Mehrheit durch die Minderheit. Der Atheist, so erklärte der Abg. von Puttkamer-Gensburg im November 1876 gegenüber Herz, könne höchstens für sich eine besondere Eidesformel fordern. „Aber um dieses wirklichen oder angeblichen Bedürfnisses einer verschwindenden Minorität willen der Gesamtheit der Nation ein Joch (!) aufzwängen, welches sie von sich weist, das nenne ich eine Beschränkung der Gewissensfreiheit"[2]). Eine merkwürdige Gedankenbewegung!

Dieser Hinweis auf die Macht der Mehrheit ist zwar recht einfach. Aber er ist ebenso fatal! Denn was wird aus den anderen? Haben sie keinen Anspruch auf Freiheit der religiösen Überzeugung? Einen sehr merkwürdigen Vorschlag machte freilich bei der Verhandlung über die Wiedereinführung der konfessionellen Eidesformel 1897 der freisinnige Abg. Lenzmann: Er vertrat grundsätzlich die „religionslose" Eidesformel. „Aber trotz alledem verhehle ich mir nicht, daß der religiöse Zusatz in der Eidesformel eine eminent wichtige Bedeutung

[1]) Am 27. 4. 1909.

[2]) Am 20. 11. 1876. Diese Rede bewegte sich auch sonst nicht auf einer der Bedeutung des Gegenstandes entsprechenden Höhe. Das eben genannte Argument machte sich am 19. 12. der Fürst Radziwill zu eigen, von dessen Ausführungen das gleiche Urteil gilt.

für die Heilighaltung des Eides hat, die beschworene Aussage mit einer außerordentlich wichtigen Garantie umkleidet. Ich sehe auch keine große Gefahr in diesem Zusatz, abgesehen vom theologischen Standpunkt. Für den Atheisten ist dieser religiöse Zusatz einfach ein leeres Wort, welches er getrost nachsprechen kann, ohne sich damit einen Gewissenszwang anzutun." Was eine wesentliche Bedeutung für die Gottesgläubigen indessen nicht ausschließe.

Es kann nur bedauert werden, daß nach den Protokollen der zu Beginn des Jahrhunderts eingesetzten freien Kommission für die Reform des Strafprozesses die große Mehrheit dieses Ausschusses sich im gleichen Sinne geäußert hat. Im Gegensatz zu einem wiederum eingebrachten Antrag auf Freigabe der religiösen Formel hielt die große Mehrheit an den auf Gott bezüglichen Worten durchaus fest. Man wies hin auf Herkommen, Volksbewußtsein und Mehrheit, sowie natürlich auf den in der Formel enthaltenen besonderen Antrieb, die Wahrheit zu sagen. Ein religiöses Bekenntnis sei damit gar nicht verlangt (?). Daher könne auch der Atheist ohne Gewissensbedenken die religiösen Worte in der gesetzlichen Eidesform aussprechen (??). Das hindert den Bericht freilich nicht, fortzufahren, daß, da schon in den Worten „ich schwöre" ein religiöses Moment enthalten sei, auch das Empfinden Dritter dadurch, daß der Gottesleugner die Worte „so wahr mir Gott helfe" hinzusetze, kaum mehr verletzt werde, als wenn er nur die Worte „ich schwöre" ausspreche[1])!

Zu dem Vorschlag Lenzmanns bemerkte der Abg. Hoffmann (Berlin) nicht ohne berechtigte Schärfe, für einen Gewissenlosen möge die Bezugnahme auf Gott ein leeres Wort sein, für einen Gewissenhaften aber enthalte die Formel unbedingt eine Beschränkung der Gewissensfreiheit[2]).

Dr. Nieberding erklärte[3]), bei den nach der Gesamtanschauung zu machenden Gesetzen sich ergebende Gewissenskonflikte müsse man in den Kauf nehmen — eine Lösung, die schwerlich befriedigen wird. —

Man wird nicht sagen können, daß die hier geltendgemachten Gründe für die Beibehaltung der religiösen Eidesformel irgendeine

[1]) Protokoll der 8. Sitzung vom 20. 3. 1903, 1. Band, Berlin 1905, S. 65.

[2]) In der Sitzung vom 5. 4. 1905 S. 5872C.

[3]) Am 27. 4. 1909.

Überzeugungskraft besitzen. Das stärkste Argument ist das des Herkommens und der mit ihm zusammenhängende Hinweis auf den christlichen Staatsbegriff. Aber, daß dieser aufgegeben ist, läßt und ließ sich schon in den siebziger Jahren nicht bestreiten. Aus dem modernen religionslosen Staatsbegriff kann zwar keineswegs die Theorie einer radikalen Trennung von Staat und Kirche gefolgert werden; wohl aber folgt unausweichlich die Unmöglichkeit für den Staat, einen seiner Bürger zu irgendeiner religiösen Handlung zu zwingen. Der Widerspruch des Eideszwanges zur Überzeugungsfreiheit wird durch den Hinweis auf die angebliche Unentbehrlichkeit des Eides nicht aufgehoben. Überdies ruht dieser Hinweis auf einer petitio principii. Denn der Beweis, daß der Eid tatsächlich geeignet ist, mindestens, daß er heute noch geeignet ist, das erstrebte Ziel zu erreichen, müßte erst noch erbracht werden. Daß es Atheisten gibt, läßt sich leider nicht bestreiten. Ob nicht schließlich jeder Mensch eine letzte Anlage zum Gottesglauben besitzt und eigentlich an Gott glauben müßte, wenn er sich selbst ganz verstände, ist eine völlig andere Frage und in diesem Zusammenhange unerheblich. Denn es kommt an auf die Übereinstimmung des Handelns mit der Überzeugung, die jemand hat, nicht, die er haben sollte. Der Hinweis auf die Gesamtanschauung, der die Gesetze entsprechen müßten, ruht ebenfalls auf einer petitio principii. Denn ob auch der Gottesglaube der Gesamtanschauung entsprechen mag, so folgt daraus noch nicht, daß die Ausübung eines Zwanges zum Bekennen dieses Gottesglaubens der überwiegenden Auffassung gemäß ist. Was aber ist der Vorschlag, die Atheisten möchten den religiösen Inhalt der Eidesformel als leeres Wort behandeln anders als die vollendete Bankrotterklärung des Versuches, diese Formel überhaupt zu retten? Und ist der Rat, die sich ergebenden Gewissenskonflikte als nun einmal unvermeidlich in den Kauf zu nehmen, etwas anderes als ein Hinweis darauf, daß die Voraussetzungen, die zu solchen Folgerungen führen, falsch sein müssen?

Ist dem aber so, kann dann der Folgerung noch ausgewichen werden, auf den Eid überhaupt zu verzichten? —

Fast 50 Jahre hat es gedauert von jener ersten großen Auseinandersetzung an, bis die Gelegenheit kam, einen praktischen Erfolg zu erzielen, nach der Revolution, in Weimar. Aber aus dem Gesagten geht auch bereits hervor, daß die „Lösung“, die man dort gefunden

hat, sich als eine unbefriedigende Halbheit darstellt. Vom Standpunkt des modernen Begriffes des religionslosen Staates aus, der einen staatsbürgerlichen Unterschied zwischen Religionslosen und Gläubigen nicht kennt, mußte das Ziel sein, jedes religiöse Element aus der Eidesleistung zu entfernen. War dies nicht möglich — und es ist nicht möglich — so war es allein folgerichtig, auf den Eid überhaupt zu verzichten und höchstens ihn durch eine feierliche Versicherung zu ersetzen.

Statt dessen begnügte man sich damit, nur die ausdrückliche Bezugnahme auf Gott zu beseitigen, den Eid selbst aber, das „Ich schwöre", beizubehalten.

Freilich sagt man, daß das Wort „schwören" nunmehr nur noch den Sinn einer feierlichen Versicherung habe. Aber der Sinn solcher alten, tief in Seele und Anschauungen des Volkes wurzelnden Wörter ist nicht von den Erklärungen einzelner Parlamentarier und sonstiger Ausleger der Weimarer Verfassung abhängig. Das allgemeine Sprachgefühl empfindet — ohne Rücksicht auf die Etymologie — auch bei dem einfachen Worte „schwören" die religiöse Beziehung. Wir haben oben (S. 81) bereits eine dahingehende Äußerung Windthorsts zitiert. Ihr treten andere an die Seite. Reichensperger meinte am 8. 5. 1876 in der Justizkommission, daß die Rückbeziehung auf Gott eigentlich schon in dem Worte „schwören" liege, und der Zusatz habe nur den Zweck, dies dem Schwörenden zum vollen Bewußtsein zu bringen[1]). Nach dem schon erwähnten Bericht der Strafrechtskommission (oben S. 85) entsprach die religiöse Deutung des Wortes „schwören" der allgemeinen Auffassung dieser Körperschaft[2]). Ebenso äußerten sich z. B. Sehling[3]) und Kulemann[4]). Daß das französische Sprachgefühl ebenso urteilt, zeigt z. B. das ausgezeichnete kleine Buch über die Eidesfrage von V. Jeanvrot[5]). Es gibt eben keinen religionslosen Eid. Der religionslose Eid ist ein Widerspruch in sich[6]). Eine besonders lehrreiche Bestätigung dieser Auffassung lieferten die jüngsten Verhandlungen des Strafrechtsausschusses des Reichstages,

---

[1]) Vgl. Hubrich S. 90f. [2]) Band 1 (1905) S. 47 u. 65.

[3]) In dem Artikel „Eidesrecht" in der Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche, Bd. 5, 1898.

[4]) „Die Eidesfrage" (1904) S. 50.

[5]) La question du serment. Paris 1882, S. 14f.

[6]) Vgl. dazu Hartlieb S. 16f. und die dort angeführten Urteile.

insofern ein Abgeordneter, der sich selbst im Reichstagshandbuch als religionslos bezeichnet, sich auf Befragen ausdrücklich nicht nur für eine feierliche, sondern für eine sakrale Form der Eidesabnahme aussprach[1]). Wenn Religion ein Wahn ist, wo ist dann noch Raum für ein sacrum? Die Äußerung dieses Redners ist von seinem grundsätzlichen Standpunkt aus vielleicht nur als unwillkürlicher Atavismus zu beurteilen. Aber gerade dann ist sie ein besonders wirksamer Beweis dafür, wie fest das allgemeine Sprachgefühl mit dem Worte „schwören" und dem Vorgang der Eidesleistung eine religiöse Beziehung verbindet.

Ist dies aber richtig, so besteht das Urteil zu Recht, daß die Nationalversammlung an diesem Punkte das, was sie gewollt hat und logischerweise wollen mußte, mindestens nicht klar zum Ausdruck gebracht hat. Das Ergebnis ist eine Halbheit. Man wollte das religiöse Element des Eides beseitigen, wagte aber nicht den Eid selbst zu beseitigen, obwohl beides nur auf künstliche, dem Volksempfinden und dem Wesen der Sache widersprechende Weise voneinander getrennt werden kann. Darum ist auch durch die Bestimmungen der heutigen Reichsverfassung die Eidesfrage noch nicht erledigt und kann, ja muß auch heute noch die Beseitigung des Eides gefordert werden, wenn anders die Idee der Überzeugungs- und Bekenntnisfreiheit nach Art. 135 und 136 RV. klar und folgerichtig durchgeführt werden soll.

Sehling schrieb in seinem genannten Artikel: „Entweder ersetzt der Staat allgemein oder wahlweise den Eid durch eine feierliche Versicherung, deren Wahrheit er durch Strafen sichert — oder er muß auf den Eid der erklärten Gottesleugner verzichten". Dies letztere ist unabweislich. Sollen aber die Gottesgläubigen weniger glaubwürdig sein? Will etwa, wie Baumgarten in der Reichstagssitzung vom 19. 12. 1876 sagte, der Staat eine Prämie setzen auf die Ehrlichkeit der Konfessionslosen zum Nachteil der Millionen, die einer Konfession angehören[2])? Es bleibt nur ein Ausweg, um die Idee

[1]) Vgl. meine Bemerkungen in der 55. Sitzung dieses Ausschusses vom 1. 2. 1928. Der gedruckte Auszug der Verhandlungen der 54. Sitzung hat den Ausdruck „sakral" leider nicht festgehalten. Er ist aber gefallen und wurde auf Zwischenruf eines Zentrumsabgeordneten ausdrücklich bestätigt.

[2]) Darauf kam es hinaus, wenn Hubrich (S. 6) für alle die, welche einer rel. Gemeinschaft angehören, abgesehen von der von jedermann abzugebenden „Versiche-

der Überzeugungsfreiheit im modernen Staate voll durchzuführen: die Aufhebung des Eides!

III.

Zu dem gleichen Ergebnis wird uns eine Prüfung vom positiv-christlichen Standpunkt aus führen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die Bedenken, die sich aus der Art der Eidespraxis ergeben, wenn schon das Schwören aus geringfügigen Anlässen, die Massenhaftigkeit und Formlosigkeit der Eidesabnahme, die Beeidigung durch Andersgläubige, vor allem aber die Eidesleistung von Gottesleugnern für ernstes religiöses Empfinden höchst anstößig ist. Diese letztere stellt geradezu eine gesetzlich angeordnete objektive Verhöhnung des Gottesglaubens dar. Auch die vielfach beobachtete Verknüpfung des Eides mit abergläubischen Vorstellungen und Gebräuchen wäre hier zu nennen. Aber aus diesen unerfreulichen Begleiterscheinungen und dem Streben, ihnen zu begegnen, würde sich doch niemals eine grundsätzliche Ablehnung des Eides ergeben können. Es ließen sich wenigstens theoretisch Möglichkeiten denken, diesen Mängeln abzuhelfen oder doch sie auf ein Mindestmaß zu beschränken. Hier aber handelt es sich um grundsätzliche Bedenken gegen die Einrichtung als solche!

Diesen haben die großen christlichen Konfessionen freilich nicht stattgegeben. Die katholische Kirche verteidigt im Anschluß an Augustin und Thomas von Aquino das sittliche Recht des Eides und begnügt sich mit der Aufstellung kasuistischer Regeln, um zu einem richtigen Gebrauch anzuleiten und dem Mißbrauch zu wehren. „Der Eid hat seinen Grund in der sittlichen Schwäche, im Mißtrauen in des Nächsten Rede und Versprechen einerseits, in der Leichtfertigkeit, der Unwahrhaftigkeit, Unbeständigkeit und Treulosigkeit des Menschen andererseits. . . . Er findet nur da Anwendung, wo es wirklich gilt diesen Übeln sei es in sich selbst sei es in Anderen zu begegnen. Er ist also nicht ein Übel, aber er ist die Arznei gegen ein Übel. Darum darf er bloß da angewendet werden, wo er notwendig ist“ — nämlich wenn es sich handelt — nach Thomas — um die Erhaltung des Friedens, Wahrung der Ehre und Sittlichkeit, Bezeugung der

rung auf Ehre und Gewissen“ noch ein unter Zuziehung des betr. Kultusbeamten abzulegendes religiös gefärbtes Wahrheitsbekenntnis vorschreiben wollte.

Wahrheit, Verpflichtung zur Treue, Gehorsam gegen die Oberen[1]). Man wird anerkennen müssen, daß hiermit der denkbar größte Spielraum gewährt ist.

Die reformatorischen Kirchen verhielten sich an diesem Punkte wesentlich konservativ. Luther äußerte sich im allgemeinen dahin, daß man aus eigenem Antrieb nicht schwören solle, daß es aber sehr wohl gestattet sei, im Gehorsam gegen die Obrigkeit oder in Ausübung der Nächstenliebe einen Eid zu leisten[2]). Dabei faßte er den Begriff der Nächstenliebe in dem weiten Sinne, mit dem er ihn stets erfüllte. Für die offizielle Haltung der reformatorischen Kirchen sind die Äußerungen der Augsburgischen Konfession und der Konkordienformel bezeichnend. Jene erklärt in Art. 16, es sei den Christen erlaubt, „aufgelegte Eide zu tun" (jusjurandum postulantibus magistratibus dare)[3]). Die Konkordienformel weist als Irrlehre der Wiedertäufer die Behauptung zurück, „daß ein Christenmensch mit gutem Gewissen keinen Eid vor Gericht schwören noch mit Eid seinem Landesfürsten oder Oberherrn die Erbhuldigung tun könne" (Christianos sana conscientia in foro civili juramentum praestare aut principi ac magistratui suo fidem sub religione jurisjurandi adstringere non posse).

Diese letztere Äußerung erinnerte daran, daß der Widerspruch gegen den Eid bei allerlei Sondergruppen wie den Anabaptisten, ihren edleren Abkömmlingen, den Mennoniten, den Quäkern und anderen zu Hause ist — wie man denn hier und da glauben konnte, die Ablehnung des Eides als einen Rückfall in mittelalterliche oder sektiererische Denkweise abtun zu können[4]). Aber es werden doch auch immer wieder Stimmen aus evangelisch-kirchlich gerichteten Kreisen laut, die sich mit nachdrücklichem Ernst grundsätzlich gegen den Eid wenden[5]). Und diese haben über die Jahrhunderte der Kirchen-

[1]) Vgl. A. Göpfert, Der Eid (Mainz 1883), S. 152—242, bes. S. 236 u. 231. In diesem Abschnitt wird die katholisch-kirchliche Anschauung ausführlich entwickelt.

[2]) Reiches Material aus den Schriften Luthers bietet dar Strippelmann, Der christl. Eid nach Entstehung, Entwicklung, Verfall und Restauration (Kassel 1855), Bd. 1, S. 149—165.

[3]) Die Apologie hat den gleichen lateinischen Text. Der deutsche Text sagt, daß die Christen „aufgelegte Eide in Gerichten schwören" dürfen.

[4]) Vgl. z. B. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1896 Nr. 26, Sp. 604ff. gegenüber Schrempf.

[5]) Vgl. z. B. die Verhandlungen der Rheinisch-westf. Gefängnisgesellschaft von

geschichte hinweg angesehene Bundesgenossen unter den Männern des kirchlichen Altertums von Justinus Martyr bis hin zu Chrysostomus[1]). Justin — und ähnlich Irenäus — kommt nur gelegentlich, im Anschluß an das Verbot Jesu Matth. 5, 34ff. auf die Frage zu sprechen. Es ist immerhin bemerkenswert, daß keiner von beiden eine Andeutung in der Richtung irgendeiner Ausnahme macht, die das Wort Jesu einschränken könnte[2]). Mag man es aber auch bedenklich finden, auf diese mehr gelegentlichen Bemerkungen allzu großes Gewicht zu legen — desto unzweideutiger ist die Haltung der Chrysostomus: „Niemand sage: ich schwöre in gerechter Sache; weder in gerechter noch ungerechter Sache darf man schwören. Halten wir den Mund rein von Eiden". Er erkennt keine Notwendigkeit, keine Ausnahme an. Schwören heißt Gottes Gebot übertreten. Da kann man nicht fragen, ob die Erfüllung solchen Gebotes auch möglich sei. Wie kann man, des Verbotes Christi eingedenk, das Evangelienbuch hinhalten, damit jemand einen Eid darauf leiste? Verdient nicht übrigens der Nicht-Schwörende mehr Glauben als der Schwörende? Auch der Gegensatz des Alten Testaments zu Matth. 5, 34ff. macht den Chrysostomus nicht irre. Denn wie in anderen Fällen so hat das Evangelium auch hier zur Sünde gestempelt, was das Gesetz wegen der

---

1903 und 1905; die Verhandlungen des 33. Kongresses für Innere Mission in Leipzig 1905 und des evang.-sozialen Kongresses in Darmstadt 1903. Beseitigung wenigstens des Zeugeneides verlangte Konf.-Präsident Mejer, Hannover, in der Sitzung der Eisenacher Kirchenkonferenz vom 17. Juni 1892. Für die völlige Aufhebung des Eides sprach sich Wuttke in seinem Handbuch der christl. Sittenlehre Bd. II, S. 268ff. aus; ebenso, wenn auch nicht aus grundsätzlicher Gegnerschaft, so doch wegen der praktischen Unmöglichkeit, die schweren Mängel zu beseitigen, K. Hartlieb (Der Eid und der moderne Staat, Heilbronn 1884, Zeitfragen des christl. Volkslebens IX, 6). Der Beseitigung des Eides neigen zu Köstlin in seinem Artikel RE³ V, S. 242 und Scheel in seinem Artikel in der RGG. — Vgl. ferner die Ausführungen von Chr. Schrempf in der Halbmonatsschrift „Die Wahrheit", 1895, S. 216—238 und die freudige Zustimmung, mit der die Ev.-luth. Kirchenzeitung vom 11. Mai 1928 Ebermayers Vorschlag völligen Verzichts auf den Eid wiedergab.

[1]) Das wichtigste Material findet sich gesammelt bei Strippelmann, Der Gerichtseid Bd. 1 (1855), S. 93—114 und bei Göpfert, Der Eid (Mainz 1883) S. 46—92. Die Darstellung des letzteren ist beherrscht von dem Bestreben, bei den „Vätern" überall die Anschauungen wiederzufinden, welche in der katholischen Kirche maßgebend geworden sind. — Der Stoff bedarf erneuter Durcharbeitung.

[2]) Justin, Apol. I 16; Irenäus, adv. haer. II 48 und IV 24.

menschlichen Schwäche noch erlaubte[1]). Die Äußerungen des Chrysostomus sind so zahlreich, bestimmt und eindeutig, daß keinerlei Möglichkeit besteht, sie mit irgendwelchen Auslegungskünsten zu erweichen. — Ähnlich bestimmt lauten die Äußerungen bei Basilius, Athanasius, Epiphanius und Nilus. Für Clemens Al. ist das Nichtschwören ein Merkmal des vollkommenen Lebens des Gnostikers — wenn auch selbst für diesen die Ablehnung nicht eine schlechthin unbedingte ist. Ähnlich ist die Stellung bei Gregor von Nazianz[2]). Unter den Lateinern hat sich nur Cyprian bestimmt gegen alles Schwören ausgesprochen. Auch einen Zwang erkennt er nicht an[3]), während Tertullian zwar wohl natürlich das Schwören bei heidnischen Göttern oder Dämonen und auch beim Genius des Kaisers, nicht aber das Schwören schlechthin verwirft und den Eid bei der kaiserlichen salus für unbedenklich hält[4]).

Es ist nicht die Aufgabe dieses Ortes, die Väter der alten Kirche auf ihre Stellung zur Eidesfrage erneut durchzuprüfen, sondern nur daran zu erinnern, wie lebhaft damals vielfach doch die grundsätzlichen Bedenken gegen den Eid empfunden wurden. Diese Tatsache erhält (zum Schluß) noch eine wertvolle Beleuchtung durch das Martyrium des Sodaten Basilides, von dem Euseb in seiner Kirchengeschichte (VI, 5, 5) berichtet. Er führte zur Zeit des Severus die Potamiäna zum Tode. Bald danach wurde ihm von seinen Kameraden aus irgendeinem Anlaß ein Eid abgefordert. Er aber erklärte, keinen Eid leisten zu dürfen; denn er bekenne frank und frei, Christ zu sein[5]). Es steht nichts davon da, daß man nicht überhaupt einen Eid, sondern einen bestimmten und dann natürlich bei einer heidnischen Gottheit von ihm gefordert habe. Aber selbst wenn es so wäre, so antwortet er doch nicht im Sinne Tertullians, nicht bei heidnischen Göttern, oder im Sinne Polykarps, nicht bei der Tyche des Kaisers schwören zu können — sondern überhaupt keinerlei Eid zu leisten dürfen.

[1]) Hom. de statuis ad Antioch. V, 7; VIII, 3f; XV, 5; XX, 8. Hom. in ep. ad Eph. II, 4. Hom. in Mat. XVII, 4f. Catech. ad illum. I, 5.

[2]) Vgl. d. Stellen bei Göpfert S. 53, 58f., 71, 50f. und 55. Epiph. Panar. 19, 6, 2f.

[3]) De mortalitate c. 4. Test. III, 12.

[4]) De idolol. 20f. Apol. 32. Polykarp weigerte sich bekanntlich standhaft, der Aufforderung des Prokonsuls zu entsprechen, *ὀμόσαι τὴν Καίσαρος τύχην* (Mart. Pol. c. 9f.).

[5]) *μὴ ἐξεῖναι αὐτῷ τὸ παράπαν ὀμνύναι διεβεβαιοῦτο· Χριστιανὸν γὰρ ὑπάρχειν καὶ τοῦτο ἐμφανῶς ὁμολογεῖν.*

Es scheint doch, daß die, denen Basilides sein Christentum verdankte, es mit dem Verbot Matth. 5, 34ff. sehr genau nahm und keine Erweichungen kannten, welche die Einfügung der christlichen Kirche in die politische und Kulturwelt der Zeit erleichterten! —

Den Ausgangspunkt des Widerspruches gegen den Eid bildet natürlich regelmäßig das Verbot Jesu Matth. 5, 33ff. Daneben kommt, doch nur in untergeordnetem Maße, Jak. 5, 12 in Betracht.

An der letzteren Stelle tritt das Verbot des Schwörens völlig zusammenhanglos auf. Es ist umfassend. Das wird durch das „weder bei dem Himmel noch bei der Erde noch irgendeinen anderen Eid“ noch stark unterstrichen. Es gibt keine unbedenklichen und darum erlaubten Eidesformeln. Dieses Verbot ist dem Jakobus ein besonders wichtiges Anliegen. Das zeigt sowohl das „Vor allem“, mit dem er es einleitet, wie die Eindringlichkeit der Anrede „meine Brüder“. Eine Begründung hält der Verfasser nicht für erforderlich. Denn das „damit ihr nicht unter das Gericht fallt“ am Schlusse des Verses gilt der Mahnung zu unbedingt wahrhaftiger Rede — Ja und Nein sollen ein wirkliches Ja und Nein sein —, die jedes Schwören überflüssig machen wird. Mit dem Verbot des Eides schärft der Verfasser eine Regel ein, gegen die er Widerspruch nicht befürchtet.

Über die Gelegenheiten, bei denen man zu schwören pflegt, macht Jakobus keine Andeutung. Er wird an den täglichen Verkehr, besonders den Geschäftsverkehr denken. Gewiß bemerkt Dibelius zu unserer Stelle mit Grund, daß die Frage nach dem Recht des Eides in sozialen Zusammenhängen, etwa vor Gericht, hier völlig zurücktrete[1]). Aber ebenso gewiß wird doch auch Jakobus gewußt haben, daß vor Behörden und vor Gericht Eide geleistet wurden. Auch Christen konnten in diese Lage kommen. Es ist immerhin beachtlich, daß keine solche Erwägung den Verfasser zu einer Einschränkung des Verbotes veranlaßt. Der Verfasser bietet mindestens keinerlei Anhaltepunkt für die Meinung, daß er behördliche oder gerichtliche Eide für zuläßig gehalten habe. Der sittlich-religiöse Charakter des Mannes, der aus dem ganzen Schreiben spricht, legt vielmehr, wenn er einmal ein Verbot wie 5, 12 gegeben hat, die entgegengesetzte Vermutung nahe. Vielleicht würde man sicherer urteilen können, wenn

[1]) S. dessen Kommentar, Göttingen 1921.

dem Verbot eine Begründung beigegeben wäre, wie das in Matth. 5, 33ff. der Fall ist.

Wie der offenbar bestehende Zusammenhang zwischen Jak. 5, 12 und dieser Stelle zu verstehen ist und ob hüben oder drüben die ursprünglichere Fassung des Wortes vorliegt, kann hier auf sich beruhen[1]). Gewirkt hat in erster Linie das Matthäuswort und zwar so, wie es heute dasteht. Nach seinem Sinn haben wir zu fragen.

Die Perikope Matth. 5, 33—37 geht aus von dem alttestamentlichen Verbot des falschen Eides, wie man es besonders Lev. 19, 12 liest, und des Bruches eidlicher Gelübde, wie es sich Num. 30, 3 und Deut. 23, 22 findet. Ist die Wiedergabe nicht wörtlich, so ist sie doch sinngemäß. Es wird vorausgesetzt, daß in diesem Sinne die Unterweisung des Volkes erfolgt. Vorausgesetzt wird aber auch — im folgenden — die vielfach auch von den Schriftgelehrten bekämpfte Neigung zu einem übermäßig häufigen Gebrauch eidlicher Beteuerungen und eine Eidespraxis und auch eine Eidesunterweisung, welche zwar unter ausdrücklicher Berufung auf Gott geleistete Eide vermied, aber andere, diese Berufung dem Buchstaben nach umgehende Formeln kannte, die man als minder verfänglich betrachtete und deren Benutzung dann mindestens eine Abstufung der Wahrheitspflicht in den Bereich der Möglichkeit rückte. Als solche Ersatzformeln erwähnt Jesus den Eid beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem und bei dem eigenen Haupt, will sagen Leben, des Schwörenden. Diese Kasuistik war wie alle Kasuistik nicht geeignet, das sittliche Bewußtsein zu klären und zu stärken. Wie sehr diese Voraussetzungen der Wirklichkeit entsprachen, wird durch das reichhaltige von Strack-Billerbeck gesammelte Material überzeugend dargetan[2]).

Demgegenüber setzt Jesus seine Autorität für ein vollständiges Verbot des Eides ein, und lehnt insonderheit jene Ersatzeide mit der Begründung ab, daß auch sie in Wirklichkeit nichts anderes als wenn auch indirekte Bezugnahmen auf Gott seien insofern sie sich für den jeweils verfolgten Zweck ein Verfügungsrecht über diesen oder jenen Gegenstand anmaßen, das nur Gott zusteht.

Man hat auf verschiedenen Wegen versucht, die Vollständigkeit dieses Eidesverbotes einzuschränken. Vielfach ist, zumal in der alten

[1]) Vgl. dazu die Bemerkungen in Dibelius' Kommentar S. 230f.

[2]) Bd. I (1922) S. 321—337.

Kirche, die Auffassung vertreten worden, als ob das Wort nur die Eide untersagen wollte, die in V. 35f. mit einem „weder-noch" aneinandergereiht sind und — wie man denn freilich gleich hinzufügen muß — bei anderen kreatürlichen Dingen; und zwar untersage er sie deshalb, weil ihnen durch den Eid sozusagen göttliche Ehre beigelegt werde; den Eid bei Gott selbst habe Jesus dagegen nicht verbieten wollen[1]). Aber wenn auch das dreimal wiederholte μήτε des griechischen Textes diese Auffassung zunächst zu empfehlen scheint, so ist sie doch nicht haltbar.

Zunächst werden die Ersatzeide nicht wegen der in ihnen enthaltenen Kreaturvergötterung abgelehnt, sondern wegen der Anmaßung der nur Gott zustehenden Verfügungsgewalt. Werden sie aber mit dieser Begründung abgelehnt, wie sollte dann Jesus gleichzeitig dem Menschen ein Verfügungsrecht über Gott selbst haben einräumen wollen? Dieser Versuch scheitert aber auch an V. 37. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Teil der Eidesperikope bei Jakobus in ursprünglicherer Weise überliefert ist als bei Matthäus[2]). Dann hat also auch bei Matthäus Jesus nicht wie jetzt eine wenn auch noch so schlichte Beteuerung der Aussage durch Wiederholung des Ja oder Nein befohlen, sondern, daß man sich unbedingter Zuverlässigkeit der Rede befleißige. Er fügt hinzu: Alles, was darüber ist, stammt aus dem Bösen[3]). Es wäre gewiß eine pedantische, buchstäbelnde Auslegung, damit jedes den Nachdruck einer Aussage verstärkende Element einer Rede — diese Verstärkung kann auch einfach im Tone liegen — jedes „wahrlich" u. dgl., verurteilt zu sehen. Hier handelt es sich um den Eid. Von ihm wird behauptet, er stamme aus dem Bösen. Was gäbe ein Recht dazu, den Eid bei Gott von dieser Beurteilung auszunehmen, um so mehr, als es nach V. 35f. eigentlich nur Eide bei Gott gibt? Auch wenn man den heutigen Wortlaut von Matth. 5, 37a als ursprünglich ansehen will, wird an diesem Sinn von V. 37b nichts

[1]) Vgl. Origenes Exhort. ad mart. 7; c. Cels. VIII, 65. Cyrill. Al. in Mat. 5, 34. Hieronymus in Mat. 5, 34.

[2]) Zur Rechtfertigung dieser Ansicht verweise ich auf Zahns Kommentar zu dieser Stelle. Dibelius (Jakobusbrief) ist der gleichen Ansicht.

[3]) Es ist schon eine scherzhafte „Auslegung", aus dieser Bemerkung geradezu eine Rechtfertigung des Eides herzuleiten: das Böse, die Unzuverlässigkeit sei nun einmal da; dem müsse durch den Eid entgegengetreten werden! Vgl. Thudichum, Gesch. des Eides (Tübingen 1911) S. 12.

geändert. Diesen Erwägungen gegenüber kann der Hinweis auf das wiederholte μήτε, welches die verschiedenen Möglichkeiten des in V. 34a verbotenen Schwörens scheint aufzählen zu wollen, um so weniger durchschlagen und man wird es um so eher im Sinne eines „auch nicht" nehmen dürfen, als sich auch Apok. 9, 21 die gleiche Nachlassigkeit des Sprachgebrauchs findet. Mit Recht bemerkt B. Weiß zu diesem μήτε, es sei nicht aufteilend, sondern anreihend.

Man kann ferner die Unbedingtheit des Eidesverbotes Matth. 5, 34 durch Begrenzung des Anwendungsgebietes einzuschränken versuchen, indem man das Wort nur auf den unnützen Gebrauch des Eides bezieht und dann den „notwendigen" d. h. namentlich den behördlichen oder gerichtlichen Eid ausnimmt, da ja die Unsitte, bei allen möglichen Gelegenheiten des täglichen Lebens selbst aus nichtigsten Anlässen sich des Eides zu bedienen, diese Kritik Jesu herausgefordert habe. So richtig dies ist, so dürfte doch der Kommentar von Strack-Billerbeck im Recht sein, wenn er urteilt, daß „kein jüdischer Hörer die Mahnung „Ihr sollt ganz und gar nicht schwören" anders als von sämtlichen Schwüren verstanden hätte, gleichviel ob sie beim Gerichtsverfahren oder im täglichen Leben in Übung waren." Im Wortlaut hat diese Einschränkung also keinerlei Stütze. Außerdem aber trifft Jesu Begründung den behördlichen oder gerichtlichen Eid genau so wie jeden anderen. Der Versuch, dieses große Gebiet von dem Verbote auszunehmen, kann daher nicht als berechtigt anerkannt werden.

Der wirksamste Versuch, die Geltung von Matth. 5, 34 einzuschränken, ist aber noch ein anderer. H. Holtzmann ist mit den meisten Exegeten der Meinung, daß Jesus die Einrichtung des Eides als solche nicht habe angreifen wollen. „Die Bergpredigt will das Gemeinschaftsleben der Gläubigen regeln, ohne sie deshalb in Gegensatz zu der bestehenden Gesellschaftsordnung zu bringen"[1]. B. Weiß gibt den Sinn unserer Stelle so wieder: „Im Gottesreich soll ... das Bedürfnis des nur für ein von der Sünde noch infiziertes Staatsleben notwendig gewordenen Eidesinstituts überhaupt fortfallen"[2]. Der katholische Theologe F. Göpfert[3]) äußert

[1]) Handkomm. zum N. T., 3. Aufl., S. 212.

[2]) Handausgabe des N. T. z. Stelle.

[3]) Der Eid, Mainz 1883, S. 34f. Die hier gegebene Auslegung kann als für die katholische Theologie kennzeichnend betrachtet werden.

sich dahin, daß „die Worte ὀμόσαι ὅλως sich nicht anders deuten lassen, denn als eine Erklärung Jesu gegen jeden Eid, nicht bloß gegen das häufige und leichtfertige Schwören, und nicht bloß gegen die daraus entspringende Gefahr des Meineids, sondern gegen das Schwören überhaupt". Aber das gelte nur für die vollendete Ordnung des Reiches Gottes. Diese sei jedoch nie faktisch geworden. „Darum erleidet dieses allgemeine Verbot, sobald es auf die individuellen Verhältnisse angewendet wird, seine Ausnahme." Es bleibe Pflicht, sich auch in diesem Zustande der Menschheit sich des Schwörens zu enthalten, „soweit das moralisch möglich ist und selbst wo mit Rücksicht auf den eigenen großen Nutzen [!] der Eid erlaubt ist, bleibt es Rat, wo dies angeht, auf den eigenen Vorteil zu verzichten und den Eid zu unterlassen. Aber es kann Fälle geben, wo die Rücksicht auf den zu erreichenden Zweck, insbesondere das öffentliche Wohl und in Rücksicht hierauf der der geistlichen oder weltlichen Obrigkeit schuldige Gehorsam den Eid sogar zur Pflicht und moralischen Naturnotwendigkeit erhebt."

Diesen drei Stimmen ist gemeinsam, daß sie das Verbot Jesu für eine Ebene bestimmt sein lassen, auf der sich das Leben der Christen entweder überhaupt noch nicht oder zum größten Teil nicht bewegt, und es eben dadurch für die Ebene, auf der es sich bewegt, außer Kraft setzen. Es sollte aber kein Streit darüber bestehen, daß Jesus seine Weisungen für das wirkliche Leben seiner Jünger gegeben hat. Zu welchen Folgerungen besonders die Meinung führen würde, daß die Weisungen der Bergpredigt überall dort und dann zu suspendieren sind, wo die Gefahr eines Konfliktes mit der „bestehenden Gesellschaftsordnung" sich ergeben würde, braucht nicht ausgeführt zu werden. Der schlichte Soldat Basilides verfiel jedenfalls nicht auf diesen Gedanken.

Sonach ist keiner der exegetischen Versuche, die Unbedingtheit des Verbotes Matth. 5, 34 abzuschwächen, als irgend überzeugend anzusehen. Vielmehr ist die etwas spöttische Verwunderung, die Kant darüber ausgesprochen hat, daß „Religionslehrer" über Matth. 5, 34ff. so leicht hinweggingen und milde Auslegungen erdacht hätten, um dem Verbote auszuweichen, immerhin verständlich.

Nun ist freilich damit, daß dieses eine überlieferte Wort Jesu diesen bestimmten Standpunkt vertritt, noch nicht bewiesen, daß es auch wirklich die Meinung Jesu darstellt. Die evangelische Überlieferung

über die Haltung Jesu ist ja doch in manchen Fragen immerhin nicht völlig einheitlich. Es wäre also denkbar, daß aus der evangelischen Überlieferung und auch aus den übrigen Schriften des N. T. sich Gründe dafür gewinnen ließen, daß Jesu Meinung doch nicht so schroff ablehnend gewesen wäre.

Man könnte z. B. darauf hinweisen, daß das Alte Testament am Eide nicht nur keinerlei Anstoß nimmt, sondern ihn anordnet und sogar das Schwören bei Gott als ein Zeichen der Frömmigkeit in der Heilszeit betrachtet[1]). Aber Jesus hat auch in wichtigen anderen Fragen nicht nur dem Schriftgelehrtentum seiner Zeit, sondern auch den Anordnungen des Alten Testaments selbst seine eigene Autorität entgegengesetzt. Es ist deshalb sehr mißlich, das Postulat aufzustellen, daß Jesus sich in der Eidesfrage nicht von der Autorität des Alten Testaments losgemacht haben könne.

Mehr Bedeutung kommt dem Hinweis auf die Beschwörung Jesu durch den Hohenpriester bei Gelegenheit des Verhörs vor dem hohen Rate zu. Die Anrede des Hohenpriesters an Jesus Matth. 26, 63 stellt eine formell korrekte Beschwörung, d. h. eine Aufforderung dar, unter dem in der Beschwörung enthaltenen Eid eine Aussage zu machen. Jesus weist diese Aufforderung nicht zurück, wie man nach Matth. 5, 34 erwarten müßte, sondern nimmt die Beschwörung an, indem er antwortet: „Du sagst es". „Da diese Antwort Jesu auf Grund einer Beschwörung abgegeben worden ist, so hat sie selbst die Bedeutung einer eidlichen Erklärung; als solche beweist sie, daß Jesus den von der Obrigkeit geforderten Eid als zu Recht bestehende Einrichtung anerkannt hat." Diese Bemerkung bei Strack-Billerbeck entspricht völlig der üblichen Auffassung.

Aber man überschätzt die Tragkraft dieses Beweises. Markus hat von dieser Beschwörung noch nichts berichtet. Auch Lukas nicht. Sie ist eine Zutat des ersten Evangelisten. Sie sollte und mußte den Wert des Selbstzeugnisses Jesu erhöhen. Aber auch abgesehen davon, und ferner abgesehen davon, daß die Antwort Jesu nicht das „Amen" enthält, mit welchem man eine Beschwörung anzunehmen pflegte[2]),

[1]) Z. B. Ps. 15, 4 und 63, 12; Num. 5, 19; 1. Reg. 8, 31; Ex. 22, 9f.; Jes. 19, 18 und 65, 16; Jer. 4, 2. Vgl. hierzu B. Bauer, Der Eid (Heidelberg 1884) S. 32ff. und J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten (Straßburg 1914 Studien z. Gesch. u. Kultur des islamischen Orients, Heft 3).

[2]) Vgl. Strack-Billenbeck I, S. 322 unter c.

sondern augenscheinlich sich nur auf die Christusfrage bezieht — selbst wenn sie geschichtlich ist und, ganz streng genommen, eine Annahme der Beschwörung in sich schließt — war dies wohl der gegebene Augenblick, zunächst an den Hohenpriester eine Belehrung über die Unzulässigkeit des Eides zu richten, und dann erst auf die Sache, auf die es jetzt allein ankam, zurückzukommen? Selbst wenn Matth. 5, 34 durchaus die Meinung Jesu ausdrückte, so hätte doch nur ein Geist von sektenhafter Enge und Pedanterie in diesem Augenblick auf diese Einzelfrage zurückkommen können. Es ist also unmöglich, aus Matth. 26, 63f. irgendwelche Schlüsse für unsere Frage zu ziehen.

Man kann ferner darauf hinweisen, daß, abgesehen von Jak. 5, 12, im übrigen neutestamentlichen Schrifttum Bedenken gegen den Eid nicht zu bemerken sind. Der Schwur des Engels Apc. 10, 6, die Bemerkungen des Hebräerbriefes K. 6 über das Schwören Gottes und der Menschen, vor allem aber die zahlreichen Stellen, in denen der Apostel Paulus sich des Eides oder doch eidesähnlicher Versicherungen bedient[1]), bekunden vielmehr eine völlige Unbefangenheit gegenüber dem Eide. Ob freilich die Beteuerungen Pauli als Eide im gewöhnlichen Sinne anzusehen sind, darüber ließe sich wohl streiten. Jedenfalls wird dort der „Eid“ nicht in den Dienst irdischer Streitfragen und Interessen gestellt. Manche der fraglichen Worte muten an, als wäre nur ein Gebetswort in eine Mitteilung an die Leser umgesetzt. Das gilt z. B. von Röm. 1, 9, wo zu einem „Schwure“ zwecks Überwindung von Mißtrauen und Zweifel gar kein Anlaß vorlag. Ganz ähnlich ist es Phil. 1, 8. Anderswo ist es, als sähe Paulus Trost suchend auf zu Gott als dem himmlischen Mitwisser seiner Schuldlosigkeit, um sich so frei zu machen von dem Drucke menschlicher Mißdeutung, ja Verleumdung. Das gilt besonders von 1. Thess. 2, 5 und 10. Auch hier lag zu einem „Eid“ gar kein Anlaß vor, da ja die Thessaloniker dieses Mißtrauen nicht teilten. Ruft er doch sie selbst zugleich mit Gott zu Zeugen auf. Ähnlich ist wohl auch 2. Kor. 11, 31

[1]) Paulus ruft Gott zum Zeugen an 1. Th. 2, 5, 10; Rom. 1, 9; Phil. 1, 8; vgl. ferner Gal. 1, 20: *ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι.* 1. K. 15, 31: *καθ᾿ ἡμέραν ἀποθνήσκω νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν, ἀδελφοί, ἣν ἔχω ἐν Χρ. Ι. τ. κ. ἡ.* 2. K. 1, 23: *ἐγὼ δὲ μάρτυρα τόν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν.* 2. Kor. 2, 31: *ὁ θεὸς . . . οἶδεν, . . . ὅτι οὐ ψεύδομαι.* 1. Th. 5, 27: *ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς.* Auch Eph. 4, 17; 1. Tim. 5, 21 und 2. Tim. 4, 1f. wären hierher zu ziehen.

anzusehen. Anderen Stellen freilich, wie Gal. 1, 20; 2. Kor. 1, 23 und 11, 31 wird man mit solchen Erwägungen nicht gerecht. Man wird anerkennen müssen, daß hier mindestens eidesähnliche Beteuerungen vorliegen, die der Weisung Matth. 5, 34 immerhin widerstreben.

Daraus kann aber doch niemals der Schluß gezogen werden, daß jenes Herrnwort einen anderen als den oben festgestellten Sinn haben müsse, sondern nur, daß Paulus dieses Herrnwort nicht gekannt hat. Hätte er es gekannt, so würde er bei der unbedingten Autorität, welche nach 1. Kor. 7 auch die einzelne Anweisung Jesu für ihn hatte, doch wohl Bedenken getragen haben, sich solcher Wendungen zu bedienen, welche mit dieser Weisung Jesu schwerlich ganz in Einklang zu bringen sind.

Aus alledem ist zu folgern, daß es auch in diesem Falle bedenklich ist, auf Grund eines einzelnen, vielleicht nur „zufällig" erhaltenen Wortes seine Stellung zu wählen. Einzelvorschriften haben nie etwas Überzeugendes. Soll die Entscheidung überzeugend sein, so muß sie aus grundsätzlichen Erwägungen heraus getroffen und gerechtfertigt werden.

Der Eid ist eine feierliche Aussage unter Anrufung Gottes als Zeugen der Wahrheit und Rächer der Unwahrheit. Dieser Rache unterwirft sich der Schwörende freiwillig, ja er ruft sie für den Fall unredlicher Eidesleistung oder des späteren Eidbruches herbei. Der Eid ist eine bedingte Selbstverfluchung, und zwar im Vollsinne, d. h. mit Einschluß des ewigen Heiles[1]).

Diesen Charakter durch abschwächende Erklärungen dem Eide zu nehmen, ist zwar oft, besonders von theologischen Ethikern wie Palmer und anderen, versucht worden. Aber alle diese Versuche sind in sich widerspruchsvoll und verlorene Liebesmüh. Dies hat B. Bauer bereits vor mehr als 40 Jahren in einer geistvollen Studie über den Eid dargetan[2]). Das exsekrative Element gehört zum Wesen des Eides, auch wenn es nicht ausdrücklich ausgesprochen ist. Wer dies beseitigt, „durchschneidet die Sehnen seiner Kraft". Der Eid ruht auf der Vorstellung, daß diese bedingte Selbstverfluchung im Falle unredlicher Eidesleistung oder des Eidbruches mit sicherem Zwange

[1]) Vgl. z. B. den Beamteneid Justinians bei Thudichum, a. a. O. S. 14 und die Nürnberger Eideserinnerung von 1623 (Ev.-luth. Kirchenzeitung vom 21. 12. 1900, Sp. 1218). [2]) Heidelberg 1884, S. 15 ff.

die rächende Gottheit herbeirufen, ihrer Rache den Menschen ausliefern werde, um so sicherer, als ja der Mensch in frevelnder Vermessenheit dieser Rache freiwillig sich stellt. „Modifikationen am Eidbegriff sind nur ein verschämter, völlig mißglückter Versuch, das erkannte Unrecht vor sich selbst und anderen zu verbergen"[1].

Dieser ganze Vorstellungskreis widerstrebt aber dem Christentum durchaus. Einmal ist die Vorstellung, durch das Aussprechen bestimmter Formeln die Gottheit in einem bestimmten Sinne zwingen zu können, abergläubischer Natur. Es kann nicht bestritten werden: Die religionsgeschichtliche Wurzel des Eides liegt im Aberglauben, wie das ja oft bemerkt worden ist[2]. Eben gegen die abergläubische Anmaßung der Verfügungsgewalt über Gott und seine Kreaturen wendet sich, wie wir sahen, die Kritik Jesu Matth. 5, 34f., freilich mehr wegen der Anmaßung als wegen des Aberglaubens. Außerdem aber muß gefragt werden, mit welchem Recht — Gott gegenüber — der Mensch um irgendwelcher irdischer Angelegenheit willen über sein ewiges Schicksal verfügt, und ob es sich mit dem christlichen Liebesgebot verträgt, Menschen in Versuchung zu bringen, um irdischer Fragen willen ihr ewiges Schicksal in die Schanze zu schlagen.

Das führt hinüber zu einer weiteren Erwägung. Es ist bekannt, wie Schleiermacher in seinen Reden über die Religion gegen ihre Empfehlung vom Standpunkte der moralischen oder politischen Nützlichkeit aus und ihre entsprechende Verwendung Stellung genommen hat, um ihre Wahrheit und Würde zu wahren. Bedeutet die Religion (und anders kann es ja für den Frommen nicht sein) die höchste, für alle übrigen Verhältnisse maßgebende Beziehung des Menschen, das einzige unbedingte Verhältnis, das alle übrigen Beziehungen bedingt, so kann sie natürlich nicht zum dienenden Mittel für andere Zwecke gemacht werden, die ihr fremd sind. Das geschieht aber, wenn der Eid benutzt wird im Dienste der Rechtspflege oder sonstiger staatlicher Zwecke. Die Geringfügigkeit vieler Anlässe bei den gerichtlichen Eiden läßt dieses Mißverhältnis nur besonders deutlich

[1]) B. Bauer S. 73.

[2]) Z. B. von Kant, Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre § 40 u. sonst.; vgl. auch z. B. O. Mayer (Straßburg) in der Chr. Welt 1899 „Zur Frage des Zeugniseides" Sp. 554ff; der Eid werde sogar im Volke immer noch angesehen als eine Zauberformel, durch die man das Verderben auf sich herabziehen könne; Rade S. 42.

hervortreten. Im Bewußtsein der Unzulänglichkeit der eigenen Mittel zwingt der Staat die Menschen zu einer religiösen Handlung, um auf dem Wege der seelischen Vergewaltigung durch die religiöse Bindung die höchsten Garantien für die Verwirklichung nichtreligiöser Zwecke zu erreichen. Das ist Mißbrauch der Religion für profane Zwecke. Es ist zugleich Verletzung des sittlichen Bewußtseins und geeignet, den Ernst der sittlichen Verpflichtung zu untergraben. Denn es wird die Vorstellung erweckt, als ob es verschiedene Grade der Pflicht, die Wahrheit zu sagen, die Treue zu halten und den Gesetzen zu gehorchen, gäbe und es dem Menschen freistünde, es hiermit nicht so genau zu nehmen, wenn er sich nicht auch noch durch einen Eid zur Beobachtung dieser Pflichten verbunden hat. Der Eid auf die Verfassung umgibt zudem etwas Vergängliches mit der Weihe und Unbedingtheit der Religion und zeigt eben darin einen Rest heidnischen Denkens. Schließlich ist gerade auch vom religiösen Standpunkt jeder Zwang zu einer religiösen Handlung, und einen solchen stellt die gesetzliche Eidesforderung dar, abzulehnen, ganz abgesehen von dem Widerspruch solchen Zwanges zu den Artikeln 135 und 136 der Weimarer Verfassung[1]).

So führt uns also die Prüfung der Eidesfrage vom positiv-christlichen Standpunkt zu dem gleichen Ergebnis wie die vom Standpunkt des religiösen Individualismus und die, welche von den mit der Eidesfrage gegebenen Not der Gerichte ausgeht. Der Eid lebt nur noch fort als ein Überbleibsel vergangener geistes- und kulturgeschichtlicher Perioden. Es wird Zeit, daraus die Folgerungen zu ziehen. Den Schluß bilde ein Wort des Leipziger Strafrechtslehrers Binding, welcher schrieb[2]):

„Wer den Festtag deutscher Rechtspflege noch erleben könnte, an welchem eine erleuchtete, mutige Reichsregierung das erlösende Wort spräche: Der Eid in allen seinen Anwendungen ist aus dem deutschen Rechtsleben verbannt. Wir nötigen den Frommen nicht mehr zum Schwur, der ihn im Gewissen vielleicht bedrückt; wir dulden nicht mehr, daß der Atheist ihn entheiligt; wir kommen ohne ihn aus und

[1]) Diese letzten Sätze schließen sich an einen kleinen Aufsatz über die Eidesfrage an, den ich im Dez. 1919 in der Monatsschrift „Deutsch-Evangelisch“ veröffentlicht habe.

[2]) In der Nationalzeitung; zitiert in der Reichstagssitzung vom 14. 2. 1914 von Dr. Ablaß.

ersetzen ihn durch die feierlichste, weltliche Wahrheitsversicherung, die wir uns auszudenken vermögen. Aber der heilige Mittelpunkt unseres religiösen Lebens soll in diese unheiligen Rechtsstreitigkeiten des täglichen Lebens nicht mehr hundert- und tausendfältig hineingezerrt werden. Auch halten wir die Zeit der Selbstverfluchung für vergangen. Dieser Tag wird kommen. Aber wer von uns wird ihn noch schauen?"

Bachs Bibliothek.

Von Hans Preuß.

„In der jenseitigen Welt, in welche dem Apostel Johannes Blicke zu tun vergönnt war, gibt es keine belehrenden Vorträge, keine geistreichen oder langweiligen Predigten zu hören, dagegen aber sehr viel Musik."

Die Festschrift, die dem ehrwürdigen Gelehrten gewidmet ist, der einst in einem größeren Zusammenhang diesen scharf pointierten Satz sprach[1]), schrieb[2]) und sich neuerdings wieder zu ihm bekannte[3]), darf sich vielleicht auch öffnen für eine Abhandlung, die sich dem größten Meister der Kirchenmusik zuwendet, indem sie die hinterlassene Bibliothek Joh. Seb. Bachs untersucht.

Der Katalog ist uns erhalten in der „Specificatio der Verlassenschaft des am 28. July 1750 seel. verstorbenen Herrn Johann Sebastian Bachs weyl. Cantoris an der Schule zu St. Thomae in Leipzig". Das Aktenstück wurde von G. Wustmann in der Registratur des Leipziger Bezirksgerichtes entdeckt und von Ph. Spitta in seiner großen Bachmonographie II 1880 S. 956ff. abgedruckt. Am 29. 8. 1887 wurde es in das Sächsische Haupt-Staatsarchiv zu Dresden abgegeben (Registrande 1889, Nr. 170). Es handelt sich hierbei nicht um das Original, sondern wie die gleichmäßige Schreiberhand zeigt, mit der auch die Unterschriften der Erben wiedergegeben sind, um eine Abschrift, aber natürlich, wie der Fundort beweist, um eine (gleichzeitige) amtliche, also doch wohl zuverlässige. Der Akt (Folio) enthält 21 Seiten Inventarverzeichnis, 54 Seiten Erbverteilung, 3 Seiten notarielle Anmerkungen. Ich gebe zunächst — nach eigener

[1]) 28. 2. 1899, im Saal des Ev. Vereins zu München.

[2]) Abdruck des Vortrages in der NKZ. 1899, S. 307ff.

[3]) Altes und Neues, 1927, S. 55ff.

Einsichtnahme — das uns angehende 12. Kapitel mit dem Katalog der hinterlassenen Bücher buchstabengetreu wieder (daselbst S. 11 bis 15). (Die Nummerierung stammt von mir.)

Cap. XII.

An geistlichen Büchern.

In Folio	Thlr.	Gr.	Pf.
1. Calovii Schrifften 3. Bände	2	—	—
2. Lutheri Opera 7. Bände	5	—	—
3. Idem Liber. 8. Bände	4	—	—
4. Ej[usdem] Tischreden	—	16	—
5. Ej. Examen Conc. Trid.	—	16	—
6. Ej. Comment. über den Psalm 3ter Theil	—	16	—
7. Ej. Hauß Postille	1	—	—
8. Mülleri Schluß Kette	1	—	—
9. Tauleri Predigten	—	4	—
10. Scheubleri Gold-Grube, 11. Theile, 2. B.	1	8	—
11. Pintingii Reise Buch der Heil. Schrifft	—	8	—
12. Olearii Haupt Schlüßel der gantzen Heil. Schrifft, 3. B.	2	—	—
13. Josephi Geschichte der Jüden	2	—	—
In Qvarto			
14. Pfeifferi Apostolische Christen-Schule	1	—	—
15. Ej. Evangelische Schatz Kammer	—	16	—
16. Pfeifferi Ehe Schule	—	4	—
17. Ej. Evangelischer Augapffel	—	16	—
18. Ej. Kern und Safft der Heil. S.	1	—	—
19. Mülleri Predigten über den Schaden Josephs	—	16	—
20. Ej. Schluß Kette	1	—	—
21. Ej. Atheismus	—	4	—
22. Ej. Judaismus	—	16	—
23. Stengeri Postille	1	—	—
24. Ej. Grundveste der Augspurg. Conf.	—	16	—
25. Geyeri Zeit und Ewigkeit	—	16	—
26. Rambachii Betrachtung	1	—	—
27. Ej. Betrachtung über den Rath Gottes	—	16	—
28. Lutheri Hauß Postille	—	16	—
29. Froberi Psalm	—	4	—
30. Unterschiedene Predigten	—	4	—
31. Adami Güldener Augapffel	—	4	—
32. Meiffarti Erinnerung	—	4	—
33. Heinischii Offenbahrung Joh.	—	4	—
34. Jauckleri Richtschnur der christlichen Lehre	—	1	—

In octavo	Thlr.	Gr.	Pf.
35. Francken Hauß Postilla	—	8	—
36. Pfeifferi Evangelische Christen Schule	—	8	—
37. Ej. Anti Calvin	—	8	—
38. Ej. Christenthum	—	8	—
39. Ej. Anti-Melancholicus	—	8	—
40. Rambachii Betrachtung über die Thränen Jesu	—	8	—
41. Mülleri Liebes Flamme	—	8	—
42. Ej. Erquickstunden	—	8	—
43. Ej. Rath Gottes	—	4	—
44. Ej. Lutherus defensus	—	8	—
45. Gerhardi Schola Pietatis 5. Bände	—	12	—
46. Neumeisteri Tisch des Herrn	—	8	—
47. Ej. Lehre von der Heil. Tauffe	—	8	—
48. Speneri Eyfer wieder das Pabstthum	—	8	—
49. Hunnii Reinigkeit der Glaubens Lehre	—	4	—
50. Klingii Warnung vor Abfall von der Luther. Relig.	—	4	—
51. Arnds wahres Christenthum	—	8	—
52. Wagneri Leipziger Gesang Buch, 8. Bände	1	—	—
Facit	38	17	—

Diese 81 Bücher in 52 Werken[1]) wurden nach der „Specificatio" an die Erben durch das Los verteilt, wobei der neckische Zufall der Witwe Bachs Calovs drei Folianten zuwies und des Josephus Geschichte der Jüden, Friedemann Arnds asketisches Wahres Christentum, der achtjährigen Regina Susanna Luthers Werke in 8 Bänden. Im ganzen waren es zehn Erben, unter die die Bücher verteilt wurden, außer der Witwe 5 Söhne und 4 Töchter. Sie wurden also in alle Winde zerstreut und es ist nicht gelungen, wieder ein Exemplar aus Bachs Besitz aufzutreiben, was an sich möglich gewesen wäre, da Bach seine Bücher wohl mit seinem Namen zu bezeichnen pflegte, wenigstens hat die Kopie von Frescobaldis Fiori musicali, die sich in der Bibliothek des Instituts für Kirchenmusik zu Berlin befindet, den Eintrag: J. S. Bach 1714.

Weder die Bibliothek der Thomaskirche noch die der Thomasschule zu Leipzig,, weder das Stadtgeschichtliche Museum noch die Stadt-

[1]) Ihre Gesamtbreite nahm eine laufende Reihe von etwa 6 Metern ein, aufgestellt würden sie etwa ein Regal von anderthalb Quadratmeter füllen.

bibliothek daselbst noch auch das Bachmuseum zu Eisenach besitzt etwas derart.

Aber wenn wir auch nicht mehr dieselben Exemplare haben, die Bach besaß, so können wir doch weithin Parallelexemplare nachweisen und diese bibliographische Untersuchung müssen wir jetzt anstellen, ehe wir in den Inhalt der Bachschen Bücherei eindringen können.

Mit Hilfe des Zedlerschen Universallexikons[1]), des Gelehrtenlexikons von Jöcher[2]) und Adelung[3]), sowie des Heinsiusschen Bücherverzeichnisses, das leider erst mit 1700 anhebt[4]), ist es mir gelungen, die meisten dieser Bücher bibliographisch zu identifizieren. Einen eigenen Einblick habe ich von diesen 52 Werken in 39 gewinnen können, indem sich dieselben entweder in der Erlanger Universitätsbibliothek vorfanden, oder durch die Angaben des Auskunftsbureaus der deutschen Bibliotheken zu Berlin in anderen Bibliotheken festgestellt und von dort erbeten werden konnten. Die Spittaschen Darlegungen (II, S. 747ff.) habe ich dankbar benutzt, doch glaube ich, über dieselben nicht unwesentlich hinausgekommen zu sein.

Um Platz zu sparen, gebe ich bloß die Buchstaben der Titelblätter wieder, nicht auch das Satzbild. Außerdem habe ich manchen der barocken Pleonasmen ausgelassen, wenn er nicht zur Kennzeichnung der betr. Ausgabe unbedingt nötig erschien. Solche Lücken sind jedesmal durch Punkte angegeben. Die gesperrten Ortsnamen bezeichnen den Fundort der Ausgaben, die mir leibhaftig vorgelegen haben.

1. Eine Ausgabe von Calovs „Schrifften" in Folio finde ich nirgends erwähnt.

2. 3. Unter „Lutheri opera 7. Bde." sind wohl, wegen der lateinischen Bezeichnung die 7 lateinischen Bände der Wittenberger Ausgabe zu verstehen, 1539ff. Die 8 Bände „idem liber" meinen wohl (in Ergänzung dazu) die 8 deutschen Bände der Jenenser Ausgabe, 1555ff., oder einen ihrer Neudrucke, deren einer noch 1655—81 erfolgte. Andere Ausgaben kommen wegen der Bändezahl nicht in Betracht, wenn man nicht an unvollständige Exemplare denken will.

4. Von Luthers Tischreden gibt es eine ziemliche Zahl Ausgaben, wir haben keinerlei Anhalt, die Bachsche zu bestimmen. Genannt sei wenigstens eine Bach gleichzeitige: Colloquia oder Tischreden, Fol. Leipzig und Dresden 1722 (Heinsius).

[1]) Großes vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste ... Halle und Leipzig, Verlegts Johann Heinrich Zedler 1732—1752.

[2]) Allgemeines Gelehrten-Lexicon ... von Chr. Gottl. Jöcher, Leipzig 1750f.

[3]) Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöcher von J. Chr. Adelung, 1784—1819, 1897.

[4]) W. Heinsius, Allgemeines Bücher-Lexikon oder vollständiges Alphabetisches Verzeichnis aller von 1700 bis zu Ende 1810 erschienenen Bücher, Leipzig 1812f. Gleditsch.

5. „Ej[usdem] Examen Conc. Trid." ist natürlich ein Irrtum, denn der Verfasser dieses Werkes ist M. Chemnitz. Folioausgaben von Chemnitz Examen CT.: nach E. Preuß, Neudruck 1861 S. 961ff.: 1566/73 S. Feierabend u. S. Hudler, Frankfurt; 1574 ibid.; 1578 P. Fabricius, aber impensis S. Feierabend; 1585, 1588 Frankfurt; 1598 Wittenberg; 1609, 1615, 1619, 1642, 1696 Frankfurt; 1614, 1634, 1641, 1667, 1668 Genf; 1707 ed. Gg. Chr. Joannis, Frankfurt. Georg Nigrinus, M. Chemnitii Examen, d. i. Die Erörterung des Trientiner Concilii, aus dem Lateinischen verdeutscht, Frankfurt 1576, Fol. (Jöcher V, 732) (falsch Rehtmeyer, Antiquitates III, 536: 1676).

6. 7. Wenn das „ej". von Nr. 5 auf M. Chemnitz bezogen werden mußte, so ist dieses hier wieder zu Luther gehörig, denn Chemnitz hat weder einen Kommentar zu den Psalmen noch eine Hauspostille geschrieben; vgl. Ph. J. Rethmeyer, Antiquitates Ecclesiasticae inclytae urbis Brunsvigae 1707 (10) III, 529ff.: Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Werke von Ch.

6. Vielleicht ist gemeint: Der Dritt Teil der Bücher des Ehrnwirdigen Herrn Doctors Martin Lutheri, darin zusamen gebracht sind Christliche vnd tröstliche erklerung vnd auslegung der fürnemesten Psalmen . . . Wittemberg . . gedruckt durch Peter Seitz 1566, Fol.

7. Welche der zahlreichen Hauspostillen Luthers in Folio Bach besessen hat, ist natürlich nicht festzustellen.

8. Es ist nicht zu entscheiden, ob mit diesem Werk die evangelische oder die epistolische Schlußkette Müllers gemeint ist, da beide in Folioausgaben vorkommen, Evgl.: Frankfurt 1734 (Heinsius); Epistol. Frankfurt 1732 (Heinsius), Frankfurt 1671, 1680 (Auskunftsbureau). Ich notiere wenigstens die mir in Erlangen vorliegende: Evangelische Schluß-Kette Und Krafft-Kern Oder Gründliche Außlegung der gewöhnlichen Sonntags-Evangelien, worinnen nicht allein der Buchstab, nach dem Sinn des Geists erkläret, sondern auch die Glaubens-Stärkung und Lebens-Besserung, aus den Krafft-Wörtern der Grund-Sprachen heraußgezogen, vorgetragen wird: In öffentlichen Predigten vorgestellet, . . . Durch HENRICUM Müllern, der Heil. Schrifft Doctorem und Professorem Ordinarium . . . in Rostock . . . gedruckt und verlegt durch Balthasar Christoph Wusten, Buchdruck- und Händlern in Frankfurt am Mayn Im Jahre Christi MDCXXII, 22, 1343 S.

Im übrigen vgl. Hans Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924, S. 67ff.

9. Von Taulers Predigten in Folio ist mir nur bekannt geworden: Joannis Tauleri des seligen lerers Predig fast fruchtbarlich zu eim recht christlichen Leben . . ., Basel 1522, Leipzig, Thomaskirche. Spitta meint (II, 749) der niedrige Preis, mit dem dieser Foliant angesetzt war (4 Gr.), sei wohl damit zu erklären, daß das Exemplar „alt und zerlesen" war.

10. AURIFODINA THEOLOG: Oder Theologische und geistliche Goldgrube Das ist, Teutsche Theologia Practica, . . . Hiebevor zu Dortmund in den ordentlichen Montags-Predigten in den gefährlichsten Kriegsläufften, Hunger- und Sterbensnoth, auch Verfolgung der Rechtglaubigen, gezeiget . . . durch CHRISTOPHORUM SCHEIBLERUM (weil. Sup. u. Gymnasiarch zu Dortmund) Frank-

furt am Mayn. Drucks und Verlags Balthasar Christoph Wustens. Im Jahr Christi M.DC LXIV.

66, 1617, 128 S. Hamburg, Stadtbibliothek. Neue Ausgabe Leipzig 1727 von A. Pfeiffer, der in der Vorrede das Buch für eine der nützlichsten und erbaulichsten Postillen" erklärt, mit der „ein armer stud. theol. oder Prediger auf dem Lande zur Not schon auskommen könne". (Allg. Deutsche Biographie 30, 700ff.)

11. ITINERARIUM SACRAE SCRIPTURAE Das ist: Ein Reisebuch Vber die gantze Heilige Schrifft In zwey Bücher getheilet Der erste Theil begreifft alle Reisen der lieben Patriarchen, Richter, Könige, Propheten, Fürsten, etc. Nach Deutschen Meilen außgerechnet vnd die Länder, Städte, Wasser, Berg vnd Thal, deren in Heiliger Schrifft gedacht wird ... Mit angehengten kurtzen Allegorien, vnd Geistlichen Bedeutungen Der Ander, gehet auff daß Newe Testament, Vnd zeiget an, wie die Jungfraw Maria, Joseph, die Weisen auß Morgenlandt, der HERR JEsus Christus, vnd die lieben Apostel gereiset haben ... Durch M. Heinricum Bünting, Pfarrherrn der Kirchen zu Grunaw im Lande zu Braunschweig. Mit einer Vorrede deß Herrn D. Martini Chemnitii Gedruckt zu Magdeburgk, durch Joachimum Boel, In verlegung Ambrosij Kirchners ANNO M.DC.XI. . . . Mit Landkarten und Zeichnungen. Der 2. Teil mit der Zahl 1611 auf dem Titelblatt.

Folio 16, 246 und 6, 109 S. Erlangen. Erste Ausgabe nach Spitta Braunschweig 1579. Ferner: Braunschweig 1637/8 Gruber (Antiquariatskatalog), Dresden 1718, Gerlach (Heinsius) Leipzig 1718 Weygandt (Heinsius) — Lateinische Folioausgaben: Magdeburg 1594/5 (in der Bibl. d. Nicolaikirche zu Leipzig), Magdeburg 1597/8 (in der Bibl. d. Thomaskirche zu Leipzig).

12. Biblische Erklärung Darinnen, nechst dem allgemeinen Haupt-Schlüssel Der gantzen heiligen Schrifft I., Bey einem jeden Buch 1. Die Benahmung, 2. Die Summarische Verfassung, 3. Die richtige Abtheilung, 4. Die denckwürdige Erklärung, 5. Die Vorstellung deß Haupt-Zwecks, 6. Die unfehlbare Versicherung deß Canonischen Ansehen und Nachdrucks, 7. Die kurtze Wiederholung durch absonderliche Gedenck-Reimlein II. Bey ieglichem Capitul 1. Die Summarische Vorstellung . . . 5. Die Erbauliche Anführung deß Haupt Nutzes in heilsamer Lehre, Trost und Vermahnung, 6. Die denckwürdige Erinnerung der alten Kirchen-Lehrer, 7. Die geistreiche Ermunterung Lutheri zu finden, Und zu Gottes Ehre, durch tägliche Übung der waren Gottseligkeit erspriеßlich anzuwenden . . . ordentlich verfasset Von JOHANNE OLEARIO, D. Fürstl. Sächs. M. Ober-Hoff-Prediger, Kirchen-Rath und General-Superintendenten. LEIPZIG, Verlegt von Johann Christoph Tarnoven, Gedruckt in der Fürstlichen Residentz-Stadt Halle bey David Salfelden Fürstl. M. Hoff-Buchdrucker Anno 1678.

8, 1104 S. Berlin. Zusammen 5 Bände 1678/81, vgl. RE.[3] 14, 355f.

13. J. G. Meusel, Bibliotheca historica I, 2. Lips. 1784, S. 209ff. gibt folgende deutsche Josephusausgaben in Folio an, die für Bachs Bibl. in Betracht kommen: Übersetzung v. Hedio 1531. 1535. 1561 (Straßburg), von ungen. Vf. 1552 (Frankfurt), von Spreng u. Munzer 1581 (Strbg.), von Lautenbach 1574. 1581. 1590. 1595. 1603 (Strbg.), von Cotta 1736 (Tübingen) von Ott 1736 (Zürich).

14. Apostolische Christenschule oder Erklärung der Episteln. Rostock (F. C. W. Vogel, Leipzig) 1728 (Heinsius). Ein Exemplar habe ich leider nicht auftreiben können.

15. Gazophylacium oder evangelische Schatzkammerpostille. Nürnberg. Stein 1717 (Heinsius). Gazophylacion evangelicum oder evang. Schatz-Cammer über die sonn- und festtägl. Evangelia und Episteln (ohne Jahr) (Jöcher). Ein Exemplar ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

16. D. AUGUSTI Pfeiffers, Der Lübeckischen Kirchen Superintendentis NUPTIALIA Oder Hauß- und Ehe-Schul, ... Nürnberg, In Verlegung Johann Hoffmans sel. Wittib. und Engelbert Streck Druckts Abraham von Werth, im Jahr 1702, 6, 386 S. Königsberg.

2. Nürnberg 1702 (Adelung).

3. Nürnberg 1712 Hoffmann (Heinsius).

17. Der wolbewährte Evangelische Aug-Apfel, Oder Schrifftmässige Erklärung aller Articul Der Augspurgischen CONFESSION Als des Evangelischen Glaubens-Bekänntnisses ... durch eigene hierüber zu S. Thomas in Leipzig gehaltene SERMONES Gründlich und deutlich vorgestellet ... Von D. AUGUSTO Pfeiffern, Prof. Publ. und Predigern daselbsten LEIPZIG verlegts Johann Herbordt Kloß, Buchhändler 1685. Titelkupfer: Engel mit dem ewigen Evangelium.

32, 1446 S. Erlangen.

2. Leipzig 1710 Dyk (Heinsius).

18. D. AUGUSTI Pfeiffers, der gesamten Lübeckischen Kirchen Superintendentis, Kern und Safft der Bibel Oder Kurtze ... Biblische Erklärung der auserlesensten Macht-Sprüche, nachdencklichen Redens-Arten und Krafft-Wörter. DRESDEN, zu finden bey Christoph Zimmermann Pirna druckts G. B. Ludewig 1718.

22, 1136 S., Stuttgart.

2. Dresden 1718 Gerlach (Heinsius).

Das Werk ist ein Auszug aus Pfeiffers deutschen Schriften von Gabriel Hanitsch, Pfarrer zu Naundorf und Hohenwussen (bei Oschatz); es ist ein fortlaufender Kommentar zu den Hauptstellen des Alten Testaments. Ob eine Fortsetzung, zum Neuen Testament, je erschienen ist, weiß ich nicht. Der Kollege des Herausgebers Chr. Weiße, Pfarrer von Schwerta, rühmt ihn, „weil er des PFEIFFERs Safft und Kern in dieser schrifft so nett zusammen rafft".

19. Evangelisches PRAESERVATIV wider den Schaden Josephs in allen dreyen Ständen, Herausgezogen Auß den Sonn- und Fest-Tags Evangelien, und in offentlicher Versammlung zu S. Marien vorgestellet von Henrich Müllern, ... (herausgegeben v.) Samuel Christian Mummius, Pastor zu Eichsen in Pommern, 1. Teil, Franckfurt und Rostock. In Verlegung Joachim Wilden, Buch-Händlers. Druckts Johann Andreae. M.DC.LXXXI, 24, 1326 S. Anhang 124 S. Passionspredigten. Rostock Universitätsbibliothek.

2. Frankfurt 1681. 3. Stettin, Jungnickel 1741 (Heinsius). 4. Erfurt 1741 (Spitta).

„Es hat Herr Mummius kein Kleines hie geleistet,
Als dessen kluger Sinn mit Müllers Geist begeistet
Die Lücken hie und da vollkömmlich so ergäntzt,
Daß nun das gantze Werk wie Müllers eigen gläntzt".

20. Apostolische Schluß-Kette, Und Krafft-Kern Oder Gründliche Außlegung der gewöhnlichen Sontags-Episteln ... In öffentlichen Predigten vorgestellet ...

Durch HENRICUM Müllern . . . Im Verlag August Johann Beckers, Buchhändlers von Lübeck. Gedruckt durch Balthasar Christoph Wusten. In Franckfurt am Mayn. Im Jahre M.DC.LXXIII.

16, 1184 S. Berlin. Quart, vgl. auch Nr. 8.

2. Frankfurt 1667 (Auskunftbureau).

21. Atheismus Devictus Das ist Außführlicher Bericht Von Atheisten, Gottesverächtern, Schrifft-Schändern, Religions-Spöttern, Eceboliſten, Kirchen- und Prediger-Feinden, Gewissenlosen Eydbrüchigen Leuten, und Verfolgern der Rechtgläubigen Christen. Mit gründlicher Widerlegung ihrer erschrecklichen und verdammlichen Irrthümern . . . dem Teufel . . . und seinem Anhang zu ewiger Schmach und Schande . . . Kürtzlich gefasset durch JOHANNEM Müllern, Uratislaviensem, der H. Schrifft Doctorem, deß Ehrw. Ministerii zu Hamburg Seniorem, Pastorem der Hauptkirchen Petri und Pauli, und der Schulen Inspectorem Auff vielfältiges Nachfragen und Begehren zum andern mal zum Druck befordert und verlegt Von Gottfried Liebezeit, Buchh. in Hamburg und Stockholm, Gedruckt in Frankfurt bey Johann Görlin, MDCLXXXV.

24, 619 S. Erlangen.

2. Leipzig 1710 (Heinsius).

22. JUDAISMUS oder Jüdenthum Das ist: Ausführlicher Bericht Von des Jüdischen Volcks Unglauben, Blindheit und Verstockung ... Zu Befestigung unsers Christlichen Glaubens, Hintertreibung der jüdischen Lästerung, auch nothwendigen Unterricht der Christen, die täglich mit Jüden umgehen . . . widerleget Durch Johannem Müllern, der H. Schrifft Doctorem und Pastorem der Haupt-Kirchen zu S. Peter in Hamburg, Hamburg in Verlegung Zacharias Härtels, Buchhändlers im Dohm 1707, 8, 1268 S. Erlangen.

2. Hamburg 1644 (Spitta).

23. Credendorum et faciendorum Postilla, das ist Glaubensschild und Lebens-Bild aus den ordentlichen Evangelien Erfurt 1661, vgl. J. Chr. Motschmann, Erfordia literata oder Gelehrtes Erffurth 1729, S. 568ff., St. war († 1680), eine zeitlang Organist an St. Thomae zu Erfurt; der Musikbegabte schrieb auch eine Manuductio ad musicam Theoreticam 1666, eine Sammlung „der ältesten teutschen Gesänge und lateinischen Hymnen.

Die Postille ließ sich nirgends auffinden.

24. בְּשֵׁם יְהוָה: Grund-Feste Der Augspurgischen CONFESSION Aus Unfechtbahren Zeugnissen Der Heiligen Prophetischen vnd Apostolischen Schrifften Alten und Newen Testaments, In zwey und sechszig Predigten öffentlich dargethan . . . durch M. NICOLAUM Stenger, Pfarrern der Evangelischen Gemeinde zu Kauffmannskirche, sonst S. Gregorii in Erffurth. Gedruckt zu Jehna, bey Christian Lorentz Kempffen. In Verlegung Johann Birckners, Buchführers in Jehna und Erffurth. Im 1649. Jahr (1. Teil, 1649, 2. Teil 1652, 3. Teil 1654). 32, 1458 S. Stuttgart Kgl. Bibl.

25. Zeit und Ewigkeit, nach Gelegenheit der ordentlichen Sonntags-Evangelien . . . der Christlichen Gemeine in Leipzig An. 1664, fürgestellet von MARTINO Geiern, D. Damahl Superint. und Profess. Publ. daselbst LEIPZIG . . . Zum siebenden mal

mit Fleiß übersehen und gedruckt In Verlegung Friedrich Lanckischens sel. Erben Anno 1702. 6, 706, 878 S. — Leipzig, Nicolaikirche.

2. Leipzig, Junius 1738 (Heinsius).

26. Rambach hat allerlei „Betrachtungen" geschrieben, aber diese alle haben nicht den gewaltigen Umfang der folgenden, die allein die hohe angesetzte Taxierung mit einem Taler rechtfertigt:

Johann Jacob Rambachs, der Heiligen Schrift Professoris Ordinarii Evangelische Betrachtungen Über die Sonn- und Fest-Tags Evangelia Des gantzen Jahres, Mit beygefügten Dispositionen über jede Betrachtung Und nützlichen Registern versehen. Halle, in Verlegung des Waysenhauses MDCCXXX. 1744 S. — Erlangen.

27. Der Rath Gottes von der Seligkeit der Menschen, ... von D. Johann Jacob Rambach, Prof. theol. Primario, ersten Superint. und Consist. Assessore Leipzig, 1733. 31. S — Erlangen.

28. Ob Bach die Hauspostille von J. G. Walch, Halle, Gebauer (Quart) 1738, besessen hat, die Heinsius anführt, oder eine andere, läßt sich natürlich nicht entscheiden.

29. 30. nicht nachzuweisen.

31. Güldene Aepffel in silbernen Schalen, oder Gottgeheiligte Betrachtungen des Hohen Liedes Salomonis, worinnen Das schöne Liebes-Gespräch zwischen Christum und der Christlichen Kirche andächtig beherziget wird, ... Zu des Himmlischen Seelen-Bräutigams ewigem Preiß ... vorgetragen und aufgesetzt von JOHANN CHRISTIAN ADAMI, SS. Theol. D. LEJPZJG, Im Verlag Joh. Ludwig Gleditsch, und M. G. Weidmanns, Anno 1708.

Titelkupfer: Jesus krönt die Braut des Hohen Liedes.

22, 656 S. Berlin.

32. J. Chr. Motschmann, Erfordia Literata 1729, S. 73ff. führt zwei Schriften Meyfarts in Quart an, die im Titel das Stichwort „Erinnerung" tragen. Die eine ist die Christliche Erinnerung an gewaltige Regenten und gewissenhafte Prädicanten, wie das abscheuliche Laster der Hexerey mit Ernst auszurotten ... sey. Schleusingen 1636, die andere ist eine „Erinnerung" zur Reform des akademischen Lebens. Die erstere hat nach M. nur den Umfang eines Alphabetes, d. h. die Bogen gehen nur durch ein Alphabet hindurch, die andere geht durch drei. Da aber im Inventar die dort gemeinte „Erinnerung" mit 4 Gr. angesetzt ist, wie Müllers Atheismus, der als Quartausgabe $3^1/_2$ Alphabet umspannt, so handelt es sich hier — glücklicherweise — nicht um die erste, sondern um die zweite „Erinnerung". Diese hat in der Ausgabe von 1636, die mir aus der Universitätsbibliothek von Göttingen vorliegt, folgenden Titel:

Christliche vnd Auß trewen Hertzen wolgemeinte, Auch demütige Erinnerung, Von Erbawung vnd Fortsetzung Der Academischen Disciplin auff den Evangelischen Hohen Schulen in Deutschland, ... An den Tag gegeben Durch Johann-Matth. Meyfarten, der heiligen Schrifft Doctorn, anjetzo Professorn bey der vhralten vnd ernewerten Universitet zu Erffurdt. Schleusingen, In Verlegung Johann Birckners Buchhändlers in Erffurdt, Im Jahr Christi 1636.

Im Titelkupfer: „durch Johannem Matthaeum Meyfartum": daher wohl die lateinische Form im Inventar.

100, 545 S.

33. 34. nicht nachzuweisen.

35. Spitta II, S. 749, Anm. 132 vermutet die „kurtzen Sonn- und Fest-Tags-Predigten", die zuerst 1718 erschienen? — ?? —

36. Evangelische Christen-Schule, Darinnen das gantze SYSTEMA THEOLOGIÆ, Oder die Articul der Christlichen Religion in ihrer richtigen Ordnung, aus denen Evangelischen Sonn- und Fest-Tags-Texten deutlich gewiesen, So Daß nicht allein Lehr-begierige Christen ihren Glauben daraus erbauen und falschen Lehrern nach Nothdurfft begegnen; Sondern auch angehende Prediger den Usum Didascalico-Elencticum aus denen Evangelischen Texten den Ihrigen nützlich beybringen können ... von D. AUGUSTO Pfeiffern, Superint. in Lübeck, ... Leipzig, verlegts G. H. Frommanns Wittbe, 1710. 48, 1200 S. Erlangen.
2. Leipzig 1688 (Adelung). 3. Leipzig 1724 Dyk (Heinsius).

37. Augusti Pfeiffers, S. S. Th. D., und der Lübeckischen Kirchen Superintendentis, ANTI-CALVINISMUS, Das ist, Kurtzer, deutlicher, auffrichtiger und bescheidentlicher Bericht und Unterricht Von der Reformirten Religion, wie weit die Reformierten, oder insgemein genannten Calvinisten, in ihrem Glauben und Lehre, von uns Evangelischen abgehen, und welcher der richtigste Weg zur gewünschten Einigkeit sey. Zweyte und verbesserte Aufflage. LUBECK, Verlegts Peter Böckmann, Im Jahr 1729. 16, 624 S. Erlangen. 2. Lübeck 1699 (Adelung).

38. AUGUSTI Pfeiffers (S. S. Theol. D. und Sup. in Lübeck) Acht Catechismus-Predigten Von der Besserung des heutigen Christenthums. LUBECK. Verlegts Johann Gerhard Krüger 1693. ROSTOCK, Gedruckt bey Jacob Riecheln E. E. Raths Buchdrucker. 31, 160 S. Hamburg, Stadtbibliothek. 2. Lübeck 1698 (Adelung).

39. D. AUGUSTI Pfeiffers ANTIMELANCHOLICUS Oder Melancholey-Vertreiber, Welcher ... allen rechtschaffenen Christen ... ANTIDOTUM TENTATIONUM, Ein bewehrtes Mittel wider alle vorfallende Anfechtung an die Hand giebt ... Leipzig Verlegts Joh. Thomas Fritzsche Buchhändl. Im Jahr 1694. 16, 1256 S. — Erlangen. 2. Leipzig 1683, 1648, 1706 (Adelung). Leipzig 1706. 1710 (Heinsius).

40. Betrachtung der Thränen und Seufzer JESU CHRISTI In zweyen Predigten am 10. und 12. Sonntage nach trinitatis, 1725 in der Schul-Kirche in Halle angestellet, und auf Verlangen dem Druck überlassen von Johann Jacob Rambach, S. S. Theol. prof. ord. Die dritte Auflage, HALLE in Verlegung des Waysenhauses 1729. 9, 32 S. Erlangen. 2. 1725 (Spitta).

41. Göttliche Liebes-Flamme Oder Auffmunterung zur Liebe Gottes: Durch Vorstellung dessen unendlichen Liebe gegen uns ... von Doct. Heinrich Müllern, weiland der Theologischen Facultät Seniorn, und Superintendenten in Rostock ... Franckfurt am Mayn, Drucks und Verlags Balthasar Christoph Wusts. Im Jahre Christi M.DC.LXXVI. 8, 1250 S. Berlin.

42. Welche von den zahlreichen Ausgaben der Müllerschen Erquickstunden in Bachs Bibliothek vorhanden gewesen ist, entzieht sich aller Untersuchung. Erste Ausgabe 1664, Ausgabe aus Bachs Zeit: Frankfurt 1717, Andreae (Heinsius).

43. Menschlich Getichte Von Verstoßung des grösten Theils der Menschen zur ewigen Verdamniß ohne ansehen des Unglaubens auß blossem Rahtschluß GOTTES Am H. Pfingstmontage in gewohnlicher Kirchen-Sermon auß GOTTES Wort

Examiniret Durch Johannem Müllern, der H. Schrifft Licentiatum vnnd Pastorem zu S. Peter in Hamburg. Gedruckt daselbst bey Jacob Rebenlein, Anno 1657.

8 S. — Marburg.

44. LUTHERUS DEFENSUS Das ist Gründliche Wiederlegung dessen, was die Bäpstler D. Lutheri Persohn fürwerffen ... Kürtzlich vnnd ordentlich verfasset Durch Johannem Müllern, der H. Schrifft L. und Pastorem zu S. Peter in Hamburg. Gedruckt zu Hamburg bey Jacob Rebenlein Im Jahr 1634.

24, 756 S. — Erlangen.

45. SCHOLA PIETATIS Das ist: Christliche und Heilsame Unterrichtung, was für Ursachen einen jeden wahren Christen zur Gottseligkeit bewegen sollen, auch welcher Gestalt er sich an derselben üben soll Verfasset durch Johann Gerhard, der Heiligen Schrift Doctorn und Professorn in der löblichen Universität Jena Nunmehr zum sechstenmal aufgelegt ... Nürnberg In Verlegung Johann Andreas Endtern und Wolffgang deß Jüngern Seel. Erben ANNO M.DC.LXIII.

50, 1258 S. Her. von dem Sohne Joh. Ernst Gerhard, Vorrede 1652 (Vorrede des Vf. 1622). Erlangen.

Andere Ausgaben nach H. Beck: D. relig. Volkslitteratur d. ev. Kirche Deutschlands 1891, S. 95: 1622. 1633. 1639. 1653 (Jena) 1648. 1663. 1691. 1700. 1719 (Nürnberg); Nürnberg 1736 Endter (Heinsius).

46. Erdmann Neumeisters, P. u. S. zu St. Jac. in Hamburg, Tisch des HErrn, In LII. Predigten über 1. Cor. XI, 23—32. Da zugleich in dem Eingange unterschiedliche Lieder erkläret worden, ... HAMBURG, In Verlag Joh. Christoph Kißners 1722.

132, 1302 S. Berlin. 2. Hamburg 1723, Herold (Heinsius).

47. Das Wasserbad im Worte, Oder: Die Lehre von der Heil. Tauffe, so in LII. Predigten; und zugleich in dem Eingange derselben Unterschiedliche Lieder erkläret worden, von Erdmann Neumeistern, P. zu St. Jacob und S. in Hamburg. HAMBURG, In Verlag Johann Christoph Kißners, 1731.

10, 1652 S. Berlin. 2. Hamburg 1731 Herold (Heinsius).

48. D. Philipp Jacob Speners, Weyland ... Gerechter Eifer wider das Antichristische Pabstthum, ... Aus seinen Schrifften zusammengetragen, ... von JO. GEORGIO PRITIO, D. Franckfurth am Mayn In der Zunnerisch- und Jungischen Handlung Gedruckt bey Anton Heinscheit, MDCCXIV.

32, 568 S. Göttingen. 2. Halle 1714 (Heinsius).

49. Nicht nachzuweisen.

50. Adelung II, S. 374: „Franz Klinge, d. J., ein lutherischer Geistlicher, 1670—1693 Superintendent zu Neu-Brandenburg: Errette deine Seele oder Warnung vor dem Abfall von der lutherischen zur päpstlichen Lehre und Vermahnung an die Abgefallenen zur Wiederkehr, Merseburg 1693, Leipzig 1700, Halle 1717; vgl. auch Unschuldige Nachrichten 1755 S. 691 ff." Ein Exemplar habe ich nicht auffinden können.

51. Auch nur eine Vermutung darüber zu äußern, welche von den zahllosen Ausgaben des Arndschen Wahren Christentums Bach besessen haben könnte, ist unzulässig.

52. Andächtiger Seelen geistliches Brand- und Gantz-Opfer, Das ist vollständiges Gesangbuch, In Acht unterschiedlichen Theilen. . . Mit approbation der hochlöblichen Theolog. Facult. alhier Zu GOttes Ehren und des Nechsten Erbauung. [Man denkt an die Widmung des Cöthener Orgelbüchleins: „Dem höchsten Gott allein zu Ehren, Dem Nächsten draus sich zu belehren."] Herausgegeben LEIPZIG, Gedruckt und zu finden bey Andreas Zeidlern, Anno 1697. 8 Bde.

Der erste Band ca. 1000 Seiten, jeder andere etwa 1500. Erlangen.

Vielleicht fällt dem Leser, der diese Liste überfliegt, zunächst das auf, was sie nicht enthält: Wo sind die Musikalien? Noten, wie Schriften über Musik? Wo bleibt die Bibel, ohne die wir Bach uns gar nicht denken können (und die doch z. B. auch in Rembrandts traurigem Inventar nicht fehlte)? Wo bleiben die Dichtungen derer, die Bach mit seiner Musik beehrte? Picanders „Sammlung erbaulicher Gedanken" (Spitta II, 171 ff.)? Rambachs Kantatentexte (Sp. II, S. 177)? Neumeisters Kantatenjahrgänge (I, 480 ff.)? Salomo Francks Andachts-Opffer (I, 534)? Beantworten können wir genau nur die erste Frage. Wir wissen nämlich, daß Bach außer seinen eigenen Abschriften fremder Werke (Sp. II, 745), auch andere Musikalien besaß, z. B. das oben erwähnte Werk Frescobaldis, ferner Elias Amerbachs Orgel- oder Instrument-Tabulatur von 1571 (Sp. I, 418; II, 745), aber all dieser musikalische Bestand wurde vor der Erbschaftsteilung bereits von den älteren Söhnen in Beschlag genommen; den größten Anteil bekam dabei Philipp Emanuel und schenkte mehreres davon, seltene alte Bücher und Abhandlungen über die Musik, an den englischen Musikhistoriker Charles Burney (Sp. II, 736). Manches davon ist wieder ans Licht gekommen. Wir wollen uns aber, wenn wir jetzt weiter von Bachs Bibliothek reden, beschränken auf die 81 Bände, die die Specificatio aufzählt, das sind 52 Werke von mindestens 27 verschiedenen Autoren (wir wissen ja nicht, wieviele Autoren in dem Titel „Unterschiedene Predigten" stecken). Ehe wir nun aber daran gehen, diese Bücher auf ihren Inhalt zu untersuchen und daraus Brücken zu Bachs Innenleben zu ziehen, sei erst noch eine Bemerkung vorausgeschickt: Ist eine Bibliothek überhaupt durchaus bezeichnend für ihren Besitzer? Darf man aus ihr Schlüsse innerer Art ziehen? Man muß da doch vorsichtig sein: Die Bibliothek eines Professors, der sich womöglich noch viel mit Rezensieren abzugeben hat, spiegelt natürlich nicht das Innere des Besitzers ab, sie gleicht ja mehr der Apotheke, als der Vor-

ratskammer einer Hausfrau. Aber auch die Bücherei eines Ungelehrten ist nicht durchaus charakteristisch für den Besitzer, denn gar mancherlei kann in einer Büchersammlung stehen, was einfach nur als Geschenk hereingekommen ist und wie oft als unwillkommenes! Auch bei Bach wird gar manches ein Geschenk gewesen sein, was sich da in seinen Regalen vorfand: es stammen ja nicht wenige Bücher davon aus Leipzig und Erfurt, Erfurt aber war neben Eisenach die Hauptstadt der Familie Bach (Sp. I, 19). Immerhin, bei der Geschlossenheit der Auswahl, die hier vorliegt, ist doch ein bloßer, nichtssagender Zufall auch dann ausgeschlossen, wenn es sich nur um Geschenke handeln sollte, denn dann wäre doch deutlich, wie die Umgebung Bachs, die ihm so nahe stand, daß sie ihm Geschenke machen konnte, einen starken einheitlichen Frömmigkeitstypus ausprägte, der sich in diesen Büchern aussprach und den wir dann noch genauer charakterisieren werden. Dasselbe gilt natürlich für den Fall, daß ein Teil der Bücher Erbe war. Wenn sich aber, was doch von vornherein das Allerwahrscheinlichste ist, Bach die Hauptmasse der Bücher selbst gekauft hat, dann wäre erst recht die Auswahl derselben für ihn charakteristisch.

Wir wenden uns nun der sachlichen Beschreibung und Wertung der Bachbibliothek zu.

Sehr auffallend und von schwerem Gewicht ist die starke Vertretung Luthers in ihr: zwei Ausgaben seiner Werke stehen an der Spitze, in 7 und 8 Folianten, dann eine Folioausgabe der Tischreden, ein Band seiner Psalmenauslegung und zwei Ausgaben der Hauspostille, in Folio wie in Quart. Mit diesem Übergewicht — von 81 Bänden sind 19 von Luther! — ist nun gewissermaßen der Ton angegeben, auf den sich das andere alles einstellt, wie wenn die Orgel mit ihrem mächtigen D-Moll-Akkord alle Instrumente nötigt sich nach ihr zu stimmen. Denn was noch in Bachs Bibliothek zu treffen ist, das ist alles nur Weiterführung von Luthers Frömmigkeit und Glauben, Leben und Streiten. Es sind ja fast lauter dogmatisch-polemische Werke, lutherische Andachts- und Lebensbücher und Auslegungen der Bibel im Sinne Luthers. Nur ab und zu bewegt sich die Linie etwas nach der Seite des Pietismus, doch das wird noch weiter unten zu besprechen sein.

Erst ein Blick auf die dogmatisch-polemischen Werke aus Bachs Bibliothek und da wieder zunächst auf die Polemik gegen Rom!

An der Spitze steht das große Werk von Martin Chemnitz, das Bach in einer Folioausgabe besessen hat (Liste Nr. 5), ob lateinisch oder in der Übersetzung von Georg Nigrinus (1576), läßt sich natürlich nicht mehr entscheiden. Daß Bach Lateinisch verstand, ergibt sich schon aus seinem Unterricht in der Thomasschule. Über die Bedeutung dieses Werkes mag man in dem Artikel von J. Kunze in der RE.[3] 3, 796ff. nachlesen oder in der Einleitung zu dem Neudruck, den 1861 E. Preuß veranstaltete. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß noch zu Bachs Zeiten, 1714, in Köln eine Widerlegungsschrift für nötig erachtet wurde, deutsch, „Von einem vornehmen und hochgelahrten Herrn vom Adel" (d. h. G. Chr. F. de Raesewitz, vgl. E. Preuß S. 963f.) und 1717 noch eine in Prag (ibid.). So hatte also Bach das klassische Werk lutherischer Polemik in seinem Hause als eigenen Besitz, gewiß nicht bloß als Staffage seiner Bibliothek. — Neben dem Angriff die Verteidigung! Zwei gründliche Apologien der Augsburgischen Konfession standen unter Bachs Büchern: August Pfeiffers Augapfel (Liste Nr. 17) und Stengers Grund-Feste der Augsburgischen Confession (Nr. 24), dazu J. Müllers Lutherus defensus (Nr. 44). Ein kleiner Oktavband warnte daneben vor Abfall vom Luthertum zum Papsttum: das Büchlein des Neubrandenburger Superintendenten Klinge, das unter Nr. 50 bibliographisch festgestellt, mir aber leider nicht zu Gesicht gekommen ist.

Luther hat aber ja nicht bloß gegen Rom gekämpft, sondern ebenso auch gegen die „Schwärmer" aller Schattierungen, insbesondere gegen die Schweizer. Auch darin ist Bachs Bibliothek streng lutherisch eingestellt: sie enthält sehr scharfe Polemiken gegen die Reformierten. An der Spitze steht A. Pfeiffers Anti-Calvinismus. Hier wird eine gute Klinge geschlagen: Das Buch schließt mit der Quintessenz (S. 622) „[wir haben] gezeiget, daß die Reformirte Lehre den Grund des Glaubens umstosse, und also verdammlich sey". Immerhin heißt es dann: „Im übrigen wird dennoch damit nicht alle und jede Gemeinschafft mit denen Reformirten untersaget, sondern was bißher erwiesen, gehet einig und allein auf die Glaubens-Lehre [nicht auf die „äusserliche bürgerliche Conservation"]". Nicht sanfter geht Erdmann Neumeister, Bachs Cantatendichter, mit den Calvinisten in seiner Schrift um, die vom Abendmahl handelt (Tisch des Herrn, Nr. 46). Hier konnte Bach S. 1211 folgendes lesen: Die „calvinische Versammlung ist keine Gemeine Gottes. Denn es

wird darinnen Gottes Wort nicht lauter und rein gelehret. Folglich darf auch von ihrem Brot [Abendmahl] nicht gegessen und von ihrem Kelch nicht getrunken werden". S. 1219 wird sogar gesagt, daß einen Calvinisten zum lutherischen Abendmahl zulassen hieße: „das Heilige den Hunden geben und die Perlen vor die Säue werfen". „Will ein Calvinist bey uns communiciren, so muß er all seyne Irrthümer absagen und sich zur gesamten Lehre der Evangelischen Kirche bekennen". Vollends wird eine Verschmelzung der beiden protestantischen Konfessionen abgelehnt, wie sie zu Bachs Zeiten von Preußen aus eifrig betrieben wurde: „Wie jücken nicht itzo manchem die Ohren nach einer Union mit den Reformirten... Ach, behüte uns vor einer Union mit ihnen, lieber HERR GOTT[1])." Daß auch die Polemik gegen die Römischen in diesem Buche scharf genug ist, läßt sich denken; der Papst wird einmal als der „große Generalkirchenräuber" bezeichnet (S. 698). Gegen die Reformierten wendet sich auch die kleine Schrift des Hamburger Joh. Müller (Nr. 43) über den „Rahtschluß Gottes", die die „abschewliche Lehre" (immer wiederkehrender Ausdruck) der Reformierten angreift, daß Gott „aus blossem Wolgefallen ohne Ansehung des Vnglaubens den größten Theil der Menschen zur ewigen Verdammniß habe verstossen". „Freylich verleugnen die Reformirten diese abschewliche Lehre in ihren Predigten vnd wollen nicht gerne herauß damit, sie brauchen zweiffelhafftige Worte, setzen alles auff Schrauben". Ursache: „daß sie ein Brandmahl in ihrem Gewissen haben vnd sich solcher Lehre schämen".

Eine dritte Front, mit der Schwärmerfront stets verwandt, ist der Rationalismus und schließlich Atheismus, dem derselbe in einer umfänglichen Schrift zuleibe geht (Nr. 21) Anlaß waren die atheistischen Schriften, die aus Welschland, Frankreich, England und Holland in das lutherische Deutschland eingedrungen waren und gegen Bibel, göttliche Vorsorge, Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten, Teufel, Hölle, Gewissen, Heilsnotwendigkeit Christi, Wertunterschied der Religionen u. a. kämpften.

Endlich finden wir in Bachs Bibliothek auch eine heftige Schrift gegen die Feinde, die Luther am Ende seines Lebens mit der erbittertsten Erregung bekämpft hat: Die Juden. Wieder ist es der Hamburger

[1]) Ebenso Stenger, Grund-Feste, S. 415: „Wie kann aus Lutheranern und Calvinisten eine Kirche werden?" (Abendmahl) (Liste Nr. 24).

Müller, der hier in die Arena tritt: mit seinem dickleibigen Buche „Judaismus oder Jüdenthum" (Nr. 22), dessen Sinn und Geist schon auf dem Titelblatt zu erkennen ist. — Über all diese mannigfaltige Polemik aber wölbt sich endlich die große Kampfglocke Calov, dessen Werke Bach in drei Folianten seiner Bibliothek einverleibte.

Sicher sind auch die beiden kleineren dogmatischen Schriften polemisch gehalten gewesen: Hunnius, Reinigkeit der Glaubens-Lehre (Nr. 49) und Jaucklers Richtschnur der christlichen Lehre (Nr. 34). Ich habe sie leider nicht auftreiben können.

Entspricht eine solche polemische Bücherreihe Bachs Wesen? Daß Bach von Haus aus, wie alle Musiker, temperamentvoll war, ist bekannt — jedermann kennt seine Konflikte mit dem Rektor Ernesti, den Thomasschülern, dem Rat der Stadt Leipzig, jenem unfähigen Organisten, dem er einmal vor Wut seine Perücke an den Kopf warf. Aber ist er auch religiös polemisch eingestellt gewesen? Ja, soweit dies mit einer klaren Überzeugung zusammenhängt. Bach schickte seine Kinder in Cöthen nicht in die reformierte Schule, sondern in die lutherische, obwohl sein Landesherr Calvinist war. Auf das Titelblatt des Notenbüchleins, das er kurz nach seiner zweiten Verheiratung (1722) mit seiner Frau gemeinsam schrieb, setzte er die Titel von drei Büchern, an erster Stelle den „Anti-Calvinismus von D. Pfeiffern" und das in dem calvinischen Cöthen, was erst die rechte Folie gibt[1]). Aber viel bedeutsamer ist doch sein eigenes Werk. Hier hören wir immer wieder die Offenbarung ganz entschlossener Glaubensüberzeugung heraus, die sich bald positiv, bald negativ entlädt. Eine gewisse religiöse Streitbarkeit, die uns alle mit fortreißt, ist ein Stück des Wesens seiner Kunst. Es sei nur erinnert etwa an die Kantaten: „Christ lag in Todesbanden", „Es erhub sich ein Streit", „Nun ist das Heil und die Kraft", von der Reformationskantate ganz zu schweigen. A. Schweitzer, der sich in seinem bekannten Bachbuch bemüht, Bach als Tonmaler verständlich zu machen, weist mehrfach auf solche frohe Kampfesstimmungen, solche stolze Streitbarkeit hin: auf den Glauben als gewisse Zuversicht in dem Vorspiel zu dem Choral Wir glauben all an einen Gott, die „markante Breitspurigkeit" in dem Vorspiel zu dem

[1]) Faksimile des Titelblattes mit jener Inschrift bei H. Reimann, J. S. Bach [1912] S. 22.

Abendmahlslied »Jesus Christus unser Heiland« „als ob jemand auf den Planken eines rollenden Schiffes durch Spreizstellung der Füße sich festen Halt zu schaffen suchte“ (S. 454; andere Beispiele S. 531. 570. 691. 703. 710). Eine Ablehnung des „Atheismus“ im Sinne Joh. Müllers findet sich bei Bach z. B. in der Kantate Nr. 103 (nach der Zählung von R. Wustmann, Bachs Kantatentexte 1913): „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält“, mit der Arie „Schweig, schweig nur, taumelnde Vernunft . . .“ Polemik gegen die Juden endlich begegnet uns in den großen Passionen, wo er die sinnlose Wut der jüdischen Massen losbrechen läßt. Fein sagt darum Spitta von Bach: „Ein voller deutscher Mann, Recke und Kind in einer Person, wild und doch wieder hingebend weich; unter den deutschen Theologen kann ihm doch nur Luther verglichen werden“ (II, 743).

Nach diesen mehr formalen, religionspsychologischen Betrachtungen kommen wir nun zu den Büchern, die inhaltlich Bachs frommes Wesen widerspiegeln. Hierher gehört die auffallend große Zahl von lutherischen Erbauungsschriften, die sich in seiner Bibliothek befunden haben, die sog. Alten Tröster, wie man sie genannt hat (C. Große, 1900).

Es werden, wie die Parallelexemplare zeigen, schöne Barockdrucke gewesen sein (wie auch die meisten anderen Bücher seiner Bibliothek), mit den prachtvollen kräftigen Typen der Zeit, das Titelblatt meist in Schwarz- und Rotdruck, solid gebunden in Leder von Schwein oder Rind, oft mit Goldschnitt geziert, der bisweilen stilvolle Teppichmusterprägung zeigt. Selten fehlt ein Titelkupferstich, (Porträt oder Allegorie). Die Orthographie mit dem rauschenden Pleonasmus der Doppelbuchstaben, der Stil geschwellt mit dem Pomp der Synonyme, dem Schwung der Superlative, die Sprache voll Kraft der Bilder und der Farben — alles voll quellenden Lebens, breit, doch nicht redselig, treuherzig, ernst und froh kündend von Sünde und Gnade, Buße und Glauben, beglückender Ausdruck unverfälschten Luthertums: man denkt unwillkürlich bei Lektüre und Betrachtung immer wieder an den Mann, der diese Bücher besaß, und an seine kongeniale Tiefe und Fülle. Die Autoren sind strenge Lutheraner: J. Gerhard, der lutherische Aquinate, H. Müller, der sein kurzes Leben verzehrte in glühendem Eifer um das fromme Leben seiner lutherischen Kirche, A. Pfeiffer, der vielgestaltige,

gelehrte, lebenskundige Kämpe nach allen Seiten[1]), E. Neumeister, der Bach so manchen Kantatentext geliefert hat, und der die Kunst der Töne verfocht gegen pietistische Engherzigkeit, J. J. Rambach, der schon zum Pietismus hinneigt. In Scheiblers mächtigem Folianten der „Goldgrube“ aber besaß Bach eine riesige populäre Dogmatik und Ethik des Luthertums, die auf jede Frage Antwort gab, die ein frommer Mensch jener Zeit nur immer stellen konnte[2]).

Von diesen allen lernte Bach immer wieder, was Luthertum ist, wenn er sich in ihre Schriften vertiefte. Von besonderer Bedeutung aber scheint mir folgendes zu sein. Diese Erbauungsschriften, seien sie nun Postillen oder nicht, nehmen alle Rücksicht auf das Kirchenjahr und seine Sonn- und Feiertagsperikopen. Kaum eine, die nicht wenigstens im Register die Stellen sammelt, die zur Erklärung der Episteln und Evangelien dienlich wären. Nun wissen wir aus R. Wustmanns schätzenswertem Buche über Bachs Kantatentexte (Leipzig 1913), wie eng sich dieser in der Regel mit seinen Kantaten an die Sonntagstexte gehalten hat, so eng, daß sie ohne diesen Hintergrund vielfach überhaupt nicht richtig zu verstehen sind[3]). Bach war sich

[1]) August Pfeiffer, von dem Bachs Bibliothek nicht weniger als neun Werke aufweist (geb. 1640, gest. 1698) war neben seiner ausgebreiteten wissenschaftlichen Tätigkeit (Prof. der orientalischen Sprachen) ein sehr fruchtbarer Erbauungsschriftsteller. Daß er 8 Jahre lang Archidiakonus an St. Thomae in Leipzig war — neben seiner Tätigkeit als Professor an der Universität (1681 ff.) — verbindet ihn besonders mit der Stadt und Kirche Bachs. Wie sehr man ihn schätzte, zeigen die Verse, die als „Madrigal“ seiner Schrift „Kern und Safft“ (Nr. 18) beigegeben sind:

Was Pfeiffer für ein Mann
Und welch ein hoher Geist in ihm gewesen,
Das hat er sattsam dargethan
In seinen hochgelehrten Schrifften.
Wer solche nur etwas gelesen,
Der muß gestehn,
Auch selbst ein Zoilus,
Daß ihnen ein Aquin bey weiten weichen muß.

[2]) 1. Vom ewigen Leben. 2. Von Gott, Schöpfung, Christus, hl. Geist. 3. Engel, Teufel, Mensch, Sünde. 4. Gnadenmittel, Gesetz und Evangelium. 5. Rechtfertigung, gute Werke. 6. Gottseligkeit. 7. Kreuz und Leid. 8. Kirche und Kirchen, Antichrist, Staat, Ehe.

[3]) Wie eingehend sich Bach in den Text seiner Kantaten vertiefte und oft selbstherrlich in ihn eingriff, ja zuweilen selbst zum Dichter wurde, darüber kann man bei Spitta Näheres nachlesen II, 344ff. 457. 461. 465 und besonders auch bei Wustmann S. XV. XXIVff. und S. 273ff. Nr. 5. 43. 44. 45. 66. 76. 83. 110. 114. 120. 131.

also bewußt, mit seinen Kantaten die Predigt zu ergänzen, selbst in seiner Weise eine Predigt über die Sonntagsperikopen zu halten. Ist es zu kühn anzunehmen, daß er sich dabei dieser Erbauungsbücher bediente, die ihn in Sinn und Geist der Perikopen so reichlich und anmutig einführten?

Der Zusammenhang von Bachs Kantatenkunst mit der Predigt erhellt noch aus einer anderen Beobachtung. Es ist nämlich nicht zu verkennen, in welch engem Verwandtschaftsverhältnisse der Aufbau der Bachschen Kantate (natürlich überhaupt der Kantate jener Zeit) mit der Predigtform jener Zeit steht. Sehen wir z. B. einmal in Rambachs „Betrachtungen", die sich in Bachs Bibliothek befunden haben (Nr. 26). Dort beginnt jede Predigt mit einem großgedruckten Eingangsgebet, dann folgt der Text und die Propositio (Thema). Entspricht das nicht dem Eingangschor und einem darauffolgenden Textrezitativ der Kantate? Es folgt die Applicatio. In dieser werden „die Vorurteile, Ausflüchte und Entschuldigungen der Menschen widerleget ... die vornehmsten Hindernisse entdecket ... kräftige Bewegungs-Gründe vorgeleget". „In den Applicationen herrschet überall, auch in den Anreden an die Gottlosen, der Affect einer mitleidigen und erbarmenden Liebe, indem ihnen zwar ihr Elend und die äußerste Gefahr ihres Zustandes ernstlich und beweglich vorgestellet, aber doch dabey ihr Gemüth durch Vorhaltung der Liebe Gottes und des seligen Zustandes, dazu sie gelangen können, liebreich gelocket wird". Das sind die Arien der Kantaten. Den Schluß macht ein mit großem Druck und Nachdruck vorgetragenes Gebet: das ist der Schlußchoral. Man lese einmal nach diesem Gesichtspunkt die von Wustmann gesammelten Kantatetexte durch, es stimmt überraschend[1]).

---

168. 173. 193. Über Bachs Kantaten als Predigten vgl. Wustmann S. XXIVff., S. 282. W. Voigt, Die Kirchenkantaten J. S. Bachs Neudruck 1928, S. 152: „Der Text der Bachschen Kantate ist eine religiöse Betrachtung, sagen wir drastisch eine Predigt." Wie auch sonst Bach selbständig „predigte" — sicher angeregt durch seine Literatur — zeigt die geniale Durchflechtung von „Jesus meine Freude" mit Röm. 8. Schweitzer nennt das „Bachs Predigt von Leben und Sterben" (S. 668). Für uns von besonderem Interesse die Bemerkung Wustmanns S. XXIV: „Er hatte sich eine nicht zu verachtende theologische und biblisch-poetische Bibliothek angeschafft, die ihm das nötige Einzelwissen für solche Kirchendichtungen bequem lieferte."

[1]) Von Neumeister wissen wir, daß seine Kantatendichtungen direkt aus seinen

Besonders aber mußte Bach etwas an diesen lutherischen Schriften tief sympathisch berühren: ihr warmes Eintreten für das gute Recht der heiligen Musik, ja der Musik überhaupt. Es geht wie ein stilles Klingen durch alle diese Bücher hindurch und es zeigt sich wieder die tiefe, geistige Verbundenheit des Meisters mit seinem geistigen Hausrat.

Zunächst verdient Beachtung das einzige nachweisbare Sammelwerk von Texten zur Kirchenmusik in Bachs Bibliothek: das achtbändige Leipziger Gesangbuch von Wagner (Nr. 52). Die hier versammelten etwa 5000 Lieder — das Gesangbuch erschien mit allen acht Bänden in einem und demselben Jahr! — stammen aus fünf Menschenaltern. Die Vorrede des Leipziger Nicolaidiakonus Günther, der dieses opus posthumum herausgab, weist aber darauf hin, daß man auch neue Lieder aufgenommen habe: „Es ist ja nicht alles böse und verwerflich, was neu ist". Wie mag Bach dem zugestimmt haben! Im ersten Band ist mitten unter die Lieder eingesprengt der ganze Wortlaut der Matthäus- und der Johannespassion, was von Interesse ist. Daß das Kirchenjahr das Ganze beherrscht, ist selbstverständlich.

In den Postillen wie in den polemischen Schriften begegnen wir immer wieder einmal Ausführungen, die sich gegen den Calvinismus mit seiner Ablehnung der Kirchenmusik wenden und das gute biblische Recht der kirchlichen Musik erweisen — von Gesang wie Instrumentalmusik, insbesondere auch der Königin der Instrumente, der Orgel, Bachs Lebenselement, — mit Hinweis auf das Alte Testament, wie 1. Chron. 23 (Gerhard S. 640, Neumeister, Tisch des Herrn S. 140ff.) oder den instrumentenklingenden Psalm 150 (Rambach S. 963), wie Luther andererseits gegen den Vorwurf verteidigt wird, daß er die Kirchenmusik nicht gewollt habe (Müller, Luth. defensus S. 364ff.). Die Musikfeinde werden strikt abgelehnt, man fühlt dahinter den „anderen Geist". Stenger sagt in seiner Grund-Feste der Augspurgischen Confession (S. 655): „Wenn manchem das Orgeln und der Figural-Gesang in der Kirchen sogar zu wider ist, kan man leichtlich riechen und muthmassen, was dahinder stecket: mutatâ musicâ, mutatur religio pflegten die Alten zu sagen". S. 1102: „So viel das

---

Predigten herausgewachsen sind, doch vgl. auch Spitta I, 463ff., dagegen wieder S. 470.

figuralsingen betrifft, so lassen wir dasselbe noch weniger als die lateinische Sprache auß der kirchen außmustern, in Betrachtung, welche eine herrliche Gabe Gottes die Musica ist, also daß derjenige kaum werth, daß er ein Mensch heissen soll, der die Music verachtet, und nicht gerne höret, sondern es muß ein Stock und Stein seyn, wem die Music das Hertz nicht rühret noch beweget"[1]). Mit behaglich zustimmendem Schmunzeln mag der Thomaskantor bei A. Pfeiffer eine Stelle gelesen haben wie diese: „Wenn bey der Kirchen-Music nur kein Mißbrauch ist, sondern allerhand wohlgesetzete und afficierende Partien nebenst dazugehörigen geistlichen Texten beym Gottesdienste modulieret werden, so fehlet es weit an einer dadurch erweckten Wollust, daß vielmehr das Gemüthe dadurch beweget, und zu einiger Freudigkeit aufgemuntert wird . . . Also stehet nun eine gute Kirchen-Music nicht zu verachten, auch die Orgeln nicht, weil dieselben zun Directorio des Singens gar wohl dienen" (S. 548 f.) Er mag wohl auch mit Befriedigung den allegorischen Kupferstich betrachtet haben, der in Müllers Liebes-Flamme (neben S. 1018) eine Orgel mit Orchester in einem Herzen eingeschlossen zeigt, als Sinnbild, daß man Gotte im Herzen musizieren solle.

Von Herzen — im Heiligen Geist —: Darüber sagt H. Müller in seiner Epistolischen Schlußkette im Anschluß an die Epistel zum 20. Trinitatissonntag Eph. 5, 15 ff. „Singet und spielet dem Herrn in euren Herzen" so Feines, daß wir Wort für Wort an Bachs Kunst und sein Schaffen erinnert werden (S. 1186 f.): „Wie alle Rede deß Mundes auß der Fülle deß Hertzens, so muß alles Singen auß der Fülle deß Geistes kommen. Wann also das Hertz voll Geistes ist, so gehet das Singen und Klingen an. Da singe nicht ich, sondern der hl. Geist singet zu meinem Munde heraus. Ohn den Geist ist aller Gesang kalt und todt. Er ist's, der feurige Zungen gibt in Beten und Singen. Auß geistreichen Gedanken wachsen geistreiche Lieder. Wir selbst werden im Singen mit himmlischer Süssigkeit dermassen erfüllet, daß wir vor Freuden jauchtzen und dem HErren singen und spielen in unseren Hertzen."

Gut lutherisch wird Frau Musika immer wieder als Freudenbringerin gerühmt: H. Müller (in seinem Praeservativ S. 641):

[1]) Stenger war 1632/5 Kantor an S. Thomae zu Erfurt, s. o. S. 112.

„Keinem ist das Licht angenehmer als dem, der lang im Finstern gesessen, die Music keinem, als dem, der von Hertzen traurig ist".

Darum können sich diese Frommen den Himmel auch nicht ohne viel Musik denken. Geier sagt in „Zeit und Ewigkeit" (S. 358): „Da werden wir in einem lautern Meer unbeschreiblicher Süßigkeit herum gleichsam schwimmen, wie etwa irgend Fische herum im Meere schwimmen — was für Lobgesänge werden alsdann vernommen werden!" Und er kann sich nur denken, daß die Musik im Paradies schöner als alle diesseitige sein muß (S. 425).

Scheibler aber in seiner Goldgrube ruft begeistert und sehnsuchtsvoll aus: „Ist das Leben ewig, so soll auch die Freude ewig sein und also darbey die Stimm der Sänger und Seitenspieler, Pfeiffer und Posauner nicht aufhören biß in alle Ewigkeit". Er spricht es aus mit Bezugnahme auf Offenbarung 5, 8; 14, 2; 15, 2 — wie es jenes Motto tut, das wir unsrer Abhandlung vorangeschickt haben!

Neben diesen streng lutherischen Schriften standen nun noch einige pietistische in Bachs Bibliothek: Arnds Wahres Christentum mit seiner unterlutherischen Askese und seiner mönchischen Mystik, Geiers Zeit und Ewigkeit (Nr. 25)[1]), Speners Eifer wider das Papsttum (Nr. 48): größtenteils Dresdener Predigten aus den Jahren 1687/9, z. T. am Reformationsfeste gehalten, korrekt in der protestantischen Papstantichristpolemik, aber doch mit der matten Klage endigend, daß auch in der evangelischen Kirche viel antichristisches Wesen eingeschlichen sei und daß eine Reformation der Reformation nottue. Auch Rambachs „Tränen Jesu" (Nr. 40) sind eine pietistische Klage über den Verfall der Zeit und wollen Bußtränen hervorlocken, die aus Bachs Kantaten und Passionen nicht unbekannt sind. Die gefühlige Seite des Pietismus, die auch H. Müller nicht fremd ist (Göttliche Liebes-Flamme! (Nr. 41), vertritt in recht geschmackloser Weise Adami mit seinen Güldenen Äpfeln (Nr. 31), ein Beispiel der so gefährlichen Auslegung des Hohen Liedes im Sinne des Seelenbräutigams Jesus. Gewiß, auch bei Bach klingt Ähnliches bisweilen an (Wachet auf . . . Schweitzer S. 520), aber er verklärt das immer

[1]) Über G. vgl. H. Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie 1924, S. 62 — Freund Speners und Vf. einer großen Zahl von Erbauungsschriften, die den Einfluß Arnds verraten.

sofort in seine lutherische Männlichkeit und Gesundheit. — Daß sich ein Band Tauler in Bachs Bibliothek mit befand (Nr. 9), geht auch auf jener Linie der Mystik, die die lutherische Höhenlinie nicht einhält. Aber es ist daraus ebensowenig wie aus Bachs Besitz von pietistischen Schriften mehr zu schließen als dies, daß Bachs lutherische Frömmigkeit, wenn ihre Polarnadel zittern sollte, sich eher nach der mystischen als der rationalistischen Seite bewegen würde[1]). Im übrigen aber klingt aus Bachs Handeln und vor allem aus seinen Werken der frische männliche Ton Luthers und nicht der der Pietisten heraus, mit denen er vielmehr einmal einen lebhaften Kampf durchgefochten hat (Sp. I, 362ff., Schweitzer 154, falsch Sp. II, 525.)

Er wird mit lebhafter Zustimmung gelesen haben, was Pfeiffer in seiner „Besserung des Christentums" schreibt, daß man sich wenden müsse „gegen die heutigen Separatisten und Sonderlinge, Enthusiasten, neuen Propheten und sog. Pietisten", wenn er andererseits dem Verfasser auch zugestimmt haben wird, der da erklärt: „Es ist einem rechtschaffenen Lutheraner gantz nicht zu wider, wenn Theologi, die steiff und fest über der reinen Lehre halten, auf die Sauberung des Christenthums von den eingeriessenen Mängeln und bösen Gewohnheiten mit allem Ernst und Eifer dringen" (Vorwort).

Ein Buch von hohem Reiz für eine Untersuchung, die durch Bachs Bücher hindurch in sein Herz sehen möchte, ist A. Pfeiffers Anti-Melancholicus (Nr. 39), ein Buch, das Bach besonders geschätzt zu haben scheint, denn er setzte seinen Titel neben zwei andere auf das Titelblatt zu dem Notenbüchlein, das er gemeinsam mit seiner jungen zweiten Frau schrieb (s. o. S. 120).

In der Tat schildert dieses Buch mit köstlicher Anschaulichkeit Lagen, in denen sich Bach wohl trefflich abgemalt sehen konnte. Mit welchen Gefühlen mag er das 2. Kapitel gelesen haben „Von der Melancholey wegen seines sich besorglich nicht zulangenden Vorraths". Leider erlaubt es der Raum nicht die Stellen alle auszuschreiben. Es ist überaus ergötzlich, wenn man sich Bach dazu als Leser denkt — den Bach, dem der Rat von Leipzig (ein Jahr nach der Matthäuspassion!) beschloß, seine Besoldung zu „verkümmern". — Wie paßt doch das Kap. 9 zu Bach: „Von der Melancholey wegen

[1]) Man denke an das Lutherwort: Ehe ich mit den schwermern [d. h. den rationalisierenden Schweizern] wolt eytel weyn haben, so wolt ich ehe mit dem Bapst eytel blut halten WA. 26, 462.

böser Nachrede und Verleumdung"! oder Kap. 11: „V. d. M. w. eines beleidigten und in den Harnisch gejagten Menschen" (man denke an die Streitigkeiten Bachs mit dem Rate, mit dem Rektor Ernesti u. a. m.). Wie mag er sich wiedergefunden haben in Kap. 16: „V. d. M. w. eines wolgeplagten und darbey schlecht geachteten Schulmannes!"[1]) Auch diese Schrift hat am Schlusse ein Register für die Sonntagsevangelien, „wie der Melancholeivertreiber zu deroselben Erleuterung dienen könne". Noch ein Buch aus der Feder Pfeiffers stimmt zu Bachs besonderer Lage: Die Nuptialia (Nr. 16) mit der Frage (S. 137) „ob's recht sey, zur zweyten Ehe zu schreiten?" Die Frage wird bejaht, aber ein Trauerjahr sei einzuhalten, wie es Bach auch getan.

Einen Platz für sich nehmen in der Reihe der Bachschen Bücher das Itinerarium von Bünting, „Geschichte der Jüden" von Josephus und Meyfarts „Erinnerung" ein (Nr. 11. 13. 32). Das erste hat letztlich einen praktischen Zweck; biblisches Verständnis will es fördern, indem es die Orte und Wege Jesu anschaulich macht, „damit sich der Leser in die Historien der hl. Schrifft desto leichter und besser schicken könne". Auch hier fehlt wieder nicht das Register für die Sonntagsevangelien. Was Josephus, „Geschichte der Jüden" betrifft, so wird es sich angesichts des hohen Preises (2 Taler) wohl um eine Gesamtausgabe der historischen Schriften desselben handeln, in der also auch die ausführliche Beschreibung von dem Untergang Jerusalems im Jahr 70 zu lesen war[2]). Man denke daran, daß an jedem 10. Trinitatissonntag damals von den Kanzeln der Untergang Jerusalems nach diesem Schriftsteller verlesen wurde[3]).

Ganz isoliert endlich steht da — bekam es Bach zugeschickt aus der Bachstadt Erfurt, wo es geschrieben und erschienen ist? — Meyfarts „Erinnerung"[4]) gegen das abschewliche und garstige Säwleben der Studenten, gegen akademische Barbarei und Pennalismus, gegen Trunk, Rauferei, Faulenzerei, Hurerei, Alamodetracht u. a. nebst Vorschlägen zur Abhilfe.

---

[1]) Auch Wagners Gesangbuch enthält ein Lied „Wider den Schulteufel", VII, 53 Über Bachs Schuldisziplin s. Spitta II, 64.

[2]) Die unter Nr. 13 verzeichneten Ausgaben sind Gesamtausgaben, vgl. Schürer RE.[3], 9, 386, 25ff.

[3]) G. Blümel, Der Kircheninspektor J. F. Burg, 1928, S. 26 (1760).

[4]) Über diese Schrift s. H. Leube S. 115ff.

Überblicken wir aber nun all das Gesagte, so dürfen wir wohl behaupten, daß Bachs Bibliothek ihm nicht bloß ein toter Besitz gewesen ist, sondern ein ratgebender, bestätigender, tröstender, aufschlußreicher Freund, der ihm stets zur Hand war. Ihr Inhalt ist zu tief mit dem verbunden, was wir aus seinem Leben und Schaffen kennen, als daß wir sie bloß für ein Luxusmöbel Bachs halten könnten. Wenn Spitta sagt: „Überall drang Bach in die tiefsten biblischen und kirchlichen Beziehungen seiner Texte ein, um Anregungen zu neuen Kunstgestaltungen zu gewinnen“ (II, S. 206), so steht diese völlig zutreffende Bemerkung in unauflöslichem Zusammenhang mit den Schätzen, die in seiner Bücherei niedergelegt waren. Ebenso richtig ist das Wort Schweitzers: „Bachs Künstlertum und Persönlichkeit ruhen auf seiner Frömmigkeit. Soweit er überhaupt begriffen werden kann, wird er es von hier aus“ (S. 152). Seine Frömmigkeit ist aber nicht ein Schweben im inneren Licht, er ist nicht Schwärmer, sondern fest gegründet im Luthertum, wie es ihm in seiner Bibliothek in klassischen Werken entgegentrat[1]).

Zuletzt soll aber noch bemerkt werden, daß die Bücher, die wir hier charakterisiert haben, nicht bloß für ihren Besitzer etwas bedeutet haben, sondern auch umgekehrt: daß Bach „etwas“ auch für sie, d. h. die in ihnen niedergelegte Frömmigkeit, bedeutet. Sie sind nicht bloß ein Kommentar zu Bachscher Kunst, sondern noch viel mehr ist Bach ein Kommentar zu ihrem tiefsten Inhalt. Das Luthertum, das in ihnen vertreten ist, ist erst in Bachs Kunst zu seiner vollen Reinheit und Schönheit erlöst worden.

[1]) Wie sehr die genaue Kenntnis der Literatur des Luthertums, wie sie sich in Bachs Bibliothek vorfand, unerläßlich ist zum vollen Verständnis seiner Werke, dafür noch ein zufälliges Beispiel, gerade im Anschluß an Schweitzer. Dieser spricht im Hinblick auf Bachs Vorspiele zu den Katechismusliedern (1736) seine Verwunderung aus, daß dieser die Buße zwischen Taufe und Abendmahl gestellt habe, das sei eigentlich nicht korrekt. „Man versteht nicht, wie er dazu kommt. Eigentlich sollte er sie als letztes Hauptstück anführen“ (S. 268). Nun, das ist alte lutherische Tradition; vgl. die Reihenfolge der Artikel 9ff. in der Confessio Augustana — aber wir können es auch aus Bachs Bibliothek erweisen: das Wagnersche Gesangbuch ordnet im I. Band die Katechismuslieder folgendermaßen an: S. 367ff. Vom Glauben, S. 376ff. Gebet des Herrn, S. 384ff. Von der Beicht und Buße, S. 409ff. Vom Hl. Abendmahl.

Zur Geschichte des kriegerischen Ethos.

Von Werner Elert.

Die Problematik des Krieges wird gegenwärtig besonders dringlich empfunden. Schroff stehen sich die Überzeugungen gegenüber, die das sittliche Recht darauf oder die Verpflichtung dazu verneinen oder bejahen. Von den Bekämpfern benutzt nur ein kleiner Flügel die alten Tolstoischen Argumente. Er beruft sich auf das Evangelium. Eine zweite Gruppe ist erfüllt vom Humanitätsideal der Aufklärung. Die Mehrheit dagegen führt utilitaristische Gründe ins Feld, die nur durch die vorangestellte Forderung, den Fortschritt der Menschheit zu fördern, ein sittliches Aussehen erhalten. Alle diese Argumente sind nicht neu. Im Reformationsjahrhundert jedenfalls begegnen sich Taufgesinnte mit Erasmus in der Gegnerschaft gegen den Krieg, und die Sozinianer haben alle heutigen Gesichtspunkte vorweggenommen. Die alten lutherischen Dogmatiker haben sich z. T. sehr ausführlich damit auseinandergesetzt. Ihre Gegengründe sind teils biblizistisch, teils arbeiten sie nach Melanchthons Vorbild mit naturrechtlich-antiken Überlegungen. Entsprachen sie mit dem Eintreten für das sittliche Recht des Krieges auch der allgemeinen Auffassung ihres Zeitalters, so haben sie doch dessen Gesamtempfinden für die Kriegsproblematik schwerlich ausgeschöpft. Die Türkenkriegsliteratur, die Kriegspredigten derselben Zeit überhaupt zeigen, daß die mit dem Kriege zusammenhängenden Schicksalsfragen viel schwerer empfunden wurden als die rein ethischen. Es waren die Fragen der Theodizee — im Hinblick sowohl auf den Einzelnen wie auf das Völkerschicksal — die Frage der göttlichen Stellung im Kampf der Weltreligionen und schließlich auch die Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und Ethos. Diese letzte, schwierigste Frage wird von den Dogmatikern kaum gestreift, vielleicht weil sie zu sehr am schematischen Aufbau ihrer Lehre hingen. Die Schicksalsfragen hatten ihren dogmatischen Ort im Abschnitt von der göttlichen Weltregierung,

die ethischen aber ganz wo anders. Luther war vielleicht der einzige, der das unlösbare Verschlungensein beider Fragengruppen in seiner ganzen Tiefe gefühlt hat.

In dem sicheren Empfinden für diese Verschlingung bemerkt Luther sofort, daß das Kriegsproblem für den einzelnen „Untertan" ein ganz anderes Aussehen hat als für einen leitenden Staatsmann. Die Frage der freien Entscheidung für oder gegen einen Krieg ist genau genommen immer nur diesem gestellt. Das gilt selbst in rein demokratischen Staatswesen. Für die übrigen Staatsbürger kommt bei der Entscheidung über ihre Beteiligung sofort das schwerwiegende, schicksalhaft wirkende Moment des Aufgerufenseins durch die Staatsleitung hinzu. Wenn bei Luther und den späteren Dogmatikern dieses Moment stark betont wird, so scheint sich hier die oft gehörte Behauptung zu bewähren, das Luthertum sei die Religion des Polizei- und Obrigkeitsstaates gewesen. Und doch zeigt sich hier das Gegenteil. Die Kriegsfrage wird nicht — wie es im reinen Obrigkeitsstaate der Fall sein müßte — allein in der Perspektive der landesherrlichen Politik erledigt. Daneben tritt mit ernsthafter Selbständigkeit die Frage des Waffendienstes des Einzelnen. Allein diese wird doch nun auch wieder keineswegs so behandelt, als ob sie nur das Individuum anginge. Im „Obrigkeitsstaat", d. h. vom Standpunkt des „Untertanenverstandes" aus kann oder muß sich die Erörterung der Heerespflicht des Einzelnen in der Frage nach der Pflicht zum Gehorsam und nach Pflicht oder Recht zur Gehorsamsverweigerung erschöpfen. So haben in der Tat die pazifistischen Gruppen des Täufertums das Problem angefaßt. Diese in der Gegenwart gern als Vorkämpfer der modernen Welt gelobten Gruppen vertreten genau genommen — wenigstens in diesem Zusammenhang — die Staatsmoral des Untertanenverstandes in reinster Ausprägung. Sie tun es nur mit negativen Vorzeichen. Anders wieder sah die Frage des Heeresdienstes auf dem Boden der Theokratie aus. Jeder Krieg nahm hier unmittelbar oder durch moralische Hilfskonstruktion die Form des Religionskrieges an. Und dann war mit der Frage nach der Notwendigkeit des Krieges auch diejenige nach der Beteiligung des Einzelnen beantwortet.

Dieser Weg war auf dem Boden des Luthertums ungangbar. Folgte hier aus der Auffassung vom Wesen des Staates die grundsätzliche Verwerfung des Religionskrieges, so ließ sich die Frage des

einzelnen Krieges nur im Lichte des profanen Rechtes erörtern. Selbst Melanchthon hatte ein Gefühl dafür, daß die zum Kriege führenden politischen Konflikte nicht naturrechtlicher sondern positivrechtlicher Art sind. Aus dem Naturrecht läßt sich stets sehr leicht der allgemeine Völkerfriede konstruieren. Gefährdet wird er immer nur durch Anspruch auf wirkliche oder vermeintliche positive Rechtstitel. Diese lassen sich aber in ihrer konkreten Tatsächlichkeit niemals restlos aus einer allgemeinen sittlichen Idee ableiten. Ihr Verhältnis zu den allgemeinen sittlichen Grundsätzen ist also von Fall zu Fall zu untersuchen. Einen Krieg „an sich" gibt es hier nicht und deshalb auch keine „Verwerfung des Krieges an sich". Gerade so kompliziert sich aber erst das Verhältnis des Einzelnen zur Forderung des Staatsleiters auf Heeresfolge. Luther und dann doch auch die alten Dogmatiker haben die Heerespflicht des Einzelnen weder im mennonitisch-sozinianischen Sinne schlechtweg verneint noch auch im Sinne des „Obrigkeitsstaates" als reine Gehorsamspflicht unter allen Umständen bejaht. Indem sie andere Wege suchten, haben sie auf die Geschichte des kriegerischen Ethos tief eingewirkt. Unter Beiseitelassung der allgemeineren Seiten des Kriegsproblems und der staatsmännischen Kriegsethik soll jetzt diesen Wirkungen auf das Kriegsethos etwas nachgegangen werden. —

Der gesamten Ethik des alten Luthertums stand fest, daß Waffengebrauch zur Wahrung privater Interessen verwerflich sei. Hat man gefunden, diese Ethik habe sich allzu quietistisch dem Bestehenden und Gegebenen angepaßt, so trifft das hier jedenfalls wieder nicht zu. Der Zweikampf zur Wahrung der persönlichen Ehre wurde verworfen im Widerspruch zu geltenden Anschauungen. Es war ein Lieblingsthema des 17. Jahrhunderts. Das Duell galt damals zwar auch rechtlich für unerlaubt und wurde sogar im dreißigjährigen Kriege gelegentlich mit dem Tode bestraft. Aber V. L. v. Seckendorf, der die Verhältnisse sehr genau kannte, urteilte, daß „die hohe Obrigkeiten und Offizianten . . . zwar mit Gesetzen dieses Laster verbieten, aber im Hertzen billigen und diejenigen selbst verachten, die sich dieses Mittels nicht gebrauchen"[1]). Die lutherischen Ethiker

[1]) Zu Luthers Zeit berichtet z. B. Schertlin v. Burtenbach ganz unbedenklich und mit sichtlichem Stolz von einem Zweikampf, den er in der Provence mit einem spanischen Hauptmann ausfocht: „Bin ihm — der Spanier hatte ihn herausgefordert — von stund an zu willen worden, ihme drei Wunden in den Kopf gegeben

sind aber in der Verwerfung alle einig. Der Wittenberger F. Balduin erklärt diesen Grundsatz auch für den Adel als verbindlich. Herzog Ernst der Fromme behandelte das Duell auch ohne tödlichen Ausgang als Mord. Die Ausübung der Seelsorge vor dem Zweikampf durch den Geistlichen wurde untersagt[1]). Der Waffengebrauch ist vielmehr — abgesehen selbstverständlich von der persönlichen Notwehr — an die Gliedschaft des Einzelnen in einem größeren Ganzen gebunden.

Unter dieser allgemeinen Voraussetzung gruppieren sich jene Wirkungen um drei Motive, die Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit, die Berufsidee und den Volksgedanken. An die Gehorsamspflicht konnte unmittelbar appelliert werden beim Adel. Luther erinnerte an das alte Lehnsrecht, wonach die Vorrechte des Adels die Verpflichtung voraussetzen, daß sie „rustig bereit sein sollen zum streit, das land zu schutzen und fride zu handhaben“ (WA. 19, 654, 10). Noch Seckendorf hat dem Adel gegenüber an dieses Rechtsverhältnis angeknüpft (Christenstaat II, 10, 11). Diese Luther und Seckendorf gemeinsamen Gedankengänge kehren später in neuer Form bei den preußischen Königen wieder, denen es seit Friedrich Wilhelm I. gelang, ihrem gesamten Offizierkorps das aristokratische Selbstbewußtsein einzuhämmern und so ihrer Armee bei allen Wandlungen ein unbedingt zuverlässiges Rückgrat zu geben. Die Verbundenheit des Adels mit dem Territorialherrn durch den Offiziersberuf war im 17. Jahrhundert keineswegs selbstverständlich. Seckendorfs Forderungen entstammen einem Zeitalter, in dem die ostpreußischen „Krautjunker ihre Schneider und Schulmeister auf die Klepper setzten und auf die Sammelplätze sendeten“ — um nicht

---

und in die Flucht geschlagen. Gott genad der Seel“. Th. Herberger, Seb. Schertlin v. Burtenbach und seine an die Stadt Augsburg geschriebenen Briefe, Augsburg 1852, S. LIV.

[1]) Über das „Außfordern, Balgen und Rauffen, sonderlich zwischen Kriegsfreunden und im Frieden“ vgl. Gockel, Lasterpredigten 1644, S. 98. — M. Hafenreffer, Friedbott, S. 36. — Brochmand, System. II, 1273. — Calov, System. XI, 201. — Balduins Gutachten in Consilia Witteberg. 1664, III, 129 und bei Dedekenn, Thesaurus II, 232. — Dürr, Comp. Th. mor. 1675, 186ff. mit naturrechtlicher Begründung. — Dannhauer-Mayer, Theol. cas. S. 400 gegen das „Scharffechten“ (Mensur). — Seckendorf, Christenstaat I, 2, 4. — Grimmelshausen, Simplizissimus, krit. Ausg. v. Adalb. Keller, Stuttgart 1854 I, 426.

selbst kommen zu müssen, und wo in Sachsen ein Musterungsbericht die Adeligen als „unbrauchbare Gecken" bezeichnet[1]).

Indessen war die Ausnahmestellung des Adels in kriegerischer Hinsicht schon zu Luthers Zeit vorbei. Die Reste der mittelalterlichen Wehrverfassung wurden im Anfang des 17. Jahrhunderts beseitigt. Im dreißigjährigen Kriege sind zum letztenmal Lehnsleute als solche aufgeboten worden[2]). Seitdem die französische Ritterschaft bei Kortrijk (1302) die erste furchtbare Niederlage durch die „Schmutzhasen", d. h. die zu Fuß kämpfenden Handwerker erlitten hatte, war die ganze ritterliche Kriegskunst fragwürdig geworden. Nach den großen Siegen der Schweizer war sie erledigt. Der altgermanische Grundsatz der allgemeinen Wehrpflicht galt zwar vielfach noch theoretisch. Praktisch war aber wenigstens in Deutschland nichts mehr damit anzufangen, nachdem der deutsche Bauer jahrhundertelang gegen Zahlung der Heersteuer zu Haus geblieben und so in ein neues Steuerverhältnis zum Territorialherrn getreten war, das sich nicht mehr rückgängig machen ließ. Seit dem 15. Jahrhundert gab es Söldnerheere. Zu Zwinglis Zeit waren auch die Schweizer, die ursprünglich für ihre eigene Unabhängigkeit gekämpft hatten, dann als Bundesgenossen gewertet wurden, zu Söldnern geworden. Kaiser Maximilian schuf nach dem schweizerischen Vorbild das reichsdeutsche Landsknechtsheer. Die Frage entsteht, ob der Mensch wieder wie einst der antike Sklave zur Sache werden soll. Bereits zu Luthers Zeit ist nach landläufigem Urteil das Verhältnis des Landsknechts zum Waffendienst wesentlich durch das Geld bestimmt, das er dafür erhält. Für 4 fl. monatlich „setzt er sich wider Spieß und Büchsen in den gewissen Tod hinein" (EA. 9, 101). Nun konnte man wieder nach Augustins Vorbild an Luk. 3, 14 anknüpfen. In dieser Stelle fand man nicht nur die „Erlaubnis" zum Söldnerberuf sondern auch die sittliche Norm für sein Verhalten: Vertragstreue gegenüber dem Arbeitgeber[3]).

Hier setzt Luther ein. Zwar beruft auch er sich auf das Wort des

[1]) G. Schmoller, Grundrisse und Untersuchungen 1898, 255.

[2]) H. Brunner, Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte 7. Aufl., 1921, 299.

[3]) So in fast allen Auslegungen zu Luk. 3, 14. Vgl. z. B. Viktorin Strigel, Hypomnemata in N. T., Lips. 1565, 112. Aber auch Joh. Gerhard trotz der Fülle seiner eigenen Bedenken, Loci XIV, 283; ähnlich die meisten Dogmatiker und Ethiker des 17. Jahrhunderts.

Täufers. Aber den Gedanken, daß einer aus „Geiz“, d. h. aus Habsucht Kriegsdienst tut, weist er scharf ab. Die Verwerflichkeit seines Tuns wird auch keineswegs aufgewogen, „wenn er gleich aus gehorsam und durch auffbot seines herrn krieget“ (WA. 19, 655, 26). Wenn man liest, wie selbstverständlich wieder der Landsknechtshauptmann Schertlin den Ertrag jedes Feldzuges nach der Zahl der Gulden schätzte, die er dabei als Lohn einheimste, wie er nach der Braunschweigischen Fehde über den Gewinn von 4000 fl. mit dem Zusatze berichtet: „Gott sei Lob und Dank in Ewigkeit“ — so begreift man, was erst durch Luthers Kritik aus dem Wege zu räumen war, um für ein neues Waffenethos Raum zu schaffen[1]). Nach Luthers Vorgang wird noch im 17. Jahrhundert der Söldner als Typus des „Geizhalses“ angeführt[2]). Das positive Motiv des Kriegsdienstes um Sold ist für Luther vielmehr der Berufsgedanke. Wie aller Staatsdienst, selbst der Strafvollzug, als Dienst am Nächsten, ja als Liebesdienst gilt, so auch der Dienst mit der Waffe[3]). Ist der Soldat von diesem Bewußtsein erfüllt, so soll er wissen, „seine Faust sei Gottes Faust, sein Spieß sei Gottes Spieß“. Darf er seinen Dienst auch einem anderen Landesherrn leisten, so doch nur mit Wissen und Willen des eigenen, keinesfalls gegen diesen und niemals, wenn der erwählte Kriegsherr um notorisches Unrecht kämpft (WA. 19, 657, 31 ff.). In diesem Zusammenhang haben auch die Späteren nichts von Luthers Forderung abgelassen[4]). Mit der Entscheidung

[1]) Schertlin brachte nach eigenen Berichten folgende Summen heim: aus dem ersten Türkenfeldzug 500 fl., aus dem Bauernkriege ebensoviel, vom Sacco di Roma 15000 fl., vom zweiten Türkenfeldzug „Ehr und 4000 fl.“, aus dem von 1536 gegen Frankreich 5000 fl., gegen Braunschweig 4000 fl., sogar aus dem unglücklichen Schmalkaldischen Kriege 30000 fl. usw.

[2]) Z. B. Gockel, Lasterpredigten, S. 76.

[3]) Luther WA. 19, 657, 23. „Also weil ein kriegsman von got die geschicklichkeit hat zu kriegen, mag er damit dienen, als mit seiner kunst und handwerg dienen, wer sein begerd und dafür seinen lohn als für seine arbeit nemen. Denn das ist auch ein beruff, der aus dem gesetz der liebe her quillet: Wenn yemand mein bedarff und begerd, das ich yhm zu willen bin und neme dafür mein gebur odder was mir gegeben wird“. — Vgl. die schönen Worte von Brenz über die Hingabe des Lebens für den Nächsten von Berufswegen, Heilsame und nützliche Erklärung über den Catechismum, durch Hartm. Beyer verdeutscht, 1552, S. CCLXXXV.

[4]) Vgl. z. B. das Soldatenideal bei N. Selnecker, Instit. III, 1579, 132: „Recte igitur definitur miles, quod sit persona, Dei voluntate ad hoc opus ordinata, ut in defensione iusta ac poena legitima, armis quocunque robore militari iuxta voca-

über das Recht des Kriegsherrn wurde aber dem Söldner eine furchtbare Verantwortung aufgelegt, eine Verantwortung, die richtig durchdacht den reinen Söldnerberuf praktisch hätte unmöglich machen müssen. Selbst das Leben und die Briefe eines so weitblickenden und seit seinem offenen Übertritt doch auch überzeugten evangelischen Mannes wie Schertlin zeigen in dieser Hinsicht eine durchaus begreifliche Verworrenheit. Er stand freilich jahrelang unter dem gefährlichen Einfluß des Landgrafen Philipp von Hessen. Dieser mutete ihm 1538 sogar zu, die evangelischen Landsknechte im Dienste Bayerns zur Meuterei zu bewegen[1]).

Jene Entscheidung weisen nun aber Luther und die Späteren auch dem Manne zu, der vom eigenen Landesherren zu den Waffen gerufen wird. Gewiß gilt hier zunächst die Pflicht des Gehorsams. Die Frage des Kriegsdienstes wird deshalb auch vielfach von den alten Ethikern bei Gelegenheit des vierten, nicht des fünften Gebotes erörtert. Aber indem dann doch der Untertan so gut wie der Landesherr mit der Verantwortung für das Recht des Krieges belastet wird, ist hier tatsächlich der Rahmen des reinen Obrigkeitsstaates gesprengt[2]). Allerdings verlangt Luther im Zweifelsfall Vertrauen zum Landesherrn. Aber damit kommt eben zu der Pflicht des bloß formalen Gehorsams eine viel tiefere Verbundenheit hinzu. Es ist die Verbundenheit zur Volksgemeinschaft, der die „Untertanen" als waffenfähige Männer genau so zu Dienst und Schutz verbunden sind wie der Landesherr.

Auf dem Gebiete des kriegerischen Ethos fließen hier wieder drei zunächst heterogene Quellen des Gemeingefühls zusammen. Die eine entspringt dem Solidaritätsbewußtsein des städtischen Bürgertums. Zwar war auch in den Reichsstädten die allgemeine Wehrpflicht vielfach durchbrochen, zumal wenn es sich um die Verpflichtung zur Reichsheerfahrt handelte (Brunner, a. a. O. S. 144). Aber

---

tionem pugnat pro Ecclesia Dei et pro honesta Repb. pro aris et focis, pro lege et pro grege". Mit dem Kämpfen „pro Ecclesia" fällt Selnecker allerdings aus der lutherischen Grundauffassung heraus.

[1]) Vgl. den Brief des Landgrafen an die Stadt Augsburg bei Herberger, a. a. O. S. LVI.

[2]) Luther WA. 19, 656, 22ff. Ferner Melanchthon schon in den Loci von 1521, Ausg. v. Plitt-Kolde, S. 245. Selnecker a. a. O. Joh. Gerhard, Loci XVI, 348. Calov, Syst. XI, 177 gegen die Socinianer.

daß die Stadt als Ganzes eine Schutz- und Trutzeinheit bildete, hatte den Bürger die lückenlose Ringmauer um das städtische Wohngebiet niemals vergessen lassen. Mit diesem echten Bürgersinn hat der Nürnberger Prediger an S. Lorenz Daniel Wülfer noch im 17. Jahrhundert die allgemeine Wehrpflicht begründet[1]). Dazu kommt zweitens die Organisation des Landsknechtsheeres durch die großen Hauptleute Georg v. Frundsberg und seinen Schüler Schertlin v. Burtenbach. Ihnen gelang es, „in den Solddienst dieser zu Fuß fechtenden Knechte ein festes moralisches Prinzip der Ordnung, der Ehre, des Gehorsams, des Zusammenschlusses“ zu bringen. Sie schweißen das Fähnlein, das der Hauptmann geworben, zu einer „kriegerischen Bruderschaft, einer Zunft, einer Schwurgenossenschaft oder Gemeine“ zusammen. Der neugeworbene Landsknecht leistet seinen Eid im Ring. Mehrere Fähnlein treten zum Ring um ihren Obersten zusammen und „richten das Regiment auf“. Bei der Einstellung eines Offiziers wird die Gemeinde befragt, ob sie ihn zu seinem Amt für gut und richtig erkenne. Sie antwortet im Chor: „Ja, warum das nicht“. Beim Malefizgericht ist der Profoß der öffentliche Ankläger, die Knechte sind Richter und Strafvollstrecker. Nach Vollzug des Urteils kniet die Gemeine nieder zum Gebet und umzieht dreimal schweigend den Leichnam des Gerichteten. Jetzt erst kann das Fähnlein wieder enthüllt und aufgerichtet werden. Das Regiment ist wieder ehrlich. An der Hand dieser Schilderung Schmollers versteht man erst ganz, was Luther über „Beruf“ und „Handwerk“ des Kriegsmannes sagt. Aber

[1]) Wülfer, Elisae Hohn, Lohn, Cron, Nürnb. 1663, 96f.: „An denen ist eben ... fürs andere zu loben, daß sie alle für einen Mann vor ihr Vatterland stehen wollten. Es reisset sich eine Schlange um ire Hölen und ein Vogel streitet um sein Nest: Solt denn ein Mensch so vergessen seyn seines Vatterlandes, daß Er Sich da wägern solte, beyzutragen was Er kan? Wann nur ein Haus brennet, ist Er vermöge des natürlichen Rechtes verbunden, leschen zu helfen, so Er kann und sonderlich so Er zum Feuer-Recht gehöret: will geschweigen, wann die Geburt-Stadt und eine ganze Gemein, Göttliches und Weltliches in Nöthen ist. Eine Hand ist hierin zu wenig, ein Mann zu schwach: Darum hat Gott zwo Hände gegeben, daß eine die andere, dem Sprichwort nach, waschen soll. Und darum hat GOtt Man zu Man geführet, unter eine Herrschaft gesetzet oder in eine Ring-Maur, daß wie einer mit dem andern zu seiner Zeit Sich zu erfreuen hat: Also wider zu seiner Zeit Sich seines Leids und seiner Gefahr annehme, und wer Sich in solcher Extremität waigert, der were auch nit wehrt, daß Er gemeines Glücks und gemeiner Ruhe mitgenösse, und allein verderbe, weil Er mit andern Sich nit salviren wollen“.

man sieht hier auch sehr plastisch die zweite Quelle des kriegerischen Gemeingefühls entspringen. Es gibt keine bessere Illustration dazu als die zeitgenössische Federzeichnung von Urs Graf, auf der sich die Landsknechte in unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit der Kleidung, der Bewaffnung und der Physiognomie bei ihrer Ratsversammlung zu einer ideell vollkommen beherrschten, kompakten Masse zusammendrängen.

Dieses landsknechtliche Gemeingefühl war mehr als die moderne „Kameradschaft", die nicht notwendig Verbundenheit in einem Ganzen, sondern nur von Mensch zu Mensch einschließt. Und doch kann man auch in jenem keine ausreichende Basis für den Waffendienst überhaupt erblicken. Denkt man an Luthers Forderung der Mitverantwortung des einzelnen Mannes für die Kriegführung, so klafft hier sogar eine empfindliche Lücke. Im Falle des Kriegsunrechtes gerät er nicht nur in Konflikt mit der Gehorsamsforderung des Landesherrn sondern auch mit den ganz unmittelbaren Geboten der Bruderschaftstreue und der Ehre der Truppe. Es ist klar, daß sich auf dem Boden des reinen Söldnertums eine generelle Lösung dieser Frage nicht finden ließ. Sie konnte nur da gefunden werden, soweit das überhaupt möglich war, wo die dritte Quelle des Gemeingefühls mitströmte, der Vaterlandsgedanke. Wie sehr Luther davon erfüllt war, ist oft genug dargestellt worden. Er findet sich in der gesamten Ethik des alten Luthertums und hat in ihr, wenigstens soweit es sich dabei um die Begründung des Kriegsethos handelt, eine viel größere Bedeutung als die Bindung der Untertanen an die Person des Landesherrn. Tadelt Luther immer wieder den Eigennutz und die Selbstsucht der Standesherrn, so versteht sich von selbst, daß vollends ein von ihnen zu eigensüchtigem Zweck unternommener Krieg von den Untertanen nicht durch Heeresfolge unterstützt werden darf. Hier muß die Verweigerung des Gehorsams eintreten. In jenen Sätzen über die Lehnspflicht der Edelleute sagt ja Luther, sie sollten bereit sein „das Land zu schützen und Friede zu handhaben". Das „Wehramt" ist zum Schutze des „Nähramtes" da, und der gerechte Krieg des Fürsten ist allemal ein Dienst der Liebe an seinem Volke. Regelmäßiger betonen noch Männer wie Brenz, Bugenhagen, Melanchthon die Forderungen — nicht des Fürsten, sondern — der respublica, der patria. In Melanchthons Schule, z. B. bei Chyträus konzentrieren sich die Staatspflichten geradezu

um den Begriff der pietas erga patriam. Ist hier der antike Einfluß unverkennbar, so wird doch gerade im Zusammenhang mit der Frage der Wehrpflicht gegenüber dem Vaterlande das deutsche Volksbewußtsein lebendig[1]). Erscheint dabei der Kaiser als Kriegsherr, so gilt er als Symbol der Einheit und Ganzheit des deutschen Volkes, niemals als Vertreter persönlicher oder dynastischer Interessen.

Erst durch das Hinzukommen des Vaterlandsgedankens oder, was im letzten Grunde damit gemeint war, des Volksbewußtseins konnte ein tragfähiges sittliches Fundament des soldatischen Gemeingefühls entstehen. Jenes Solidaritätsbewußtsein der wehrhaften Stadtbevölkerung war ein Vorbild, ein Keim, der sich zum Volksgefühl auswachsen mußte. Und das Gemeingefühl des Landsknechtstums schuf lediglich Formen, die mit diesem tieferen Gehalt gefüllt werden mußten. Erst wenn der einzelne Mann erkannte, daß er nicht nur die Sache des Landesherrn sondern mit ihr auch die Sache der ganzen Volksgemeine führte, an der er voll berechtigtes und voll verantwortliches Glied ist, erst dann konnte er seine Mitverantwortung am Krieg auf eine einheitliche Formel bringen und ihr so oder so eindeutig Rechnung tragen. Luther und die lutherischen Ethiker haben, ohne sich der Zusammenhänge im einzelnen ganz bewußt zu sein, stets so empfunden. Niemals haben sie den dynastischen Krieg auf Kosten des Volksganzen gerechtfertigt. Von diesen Gedanken war als erstes europäisches Heer das schwedische erfüllt. Es ist deshalb kein Zufall, daß in diesem lutherischen Lande zuerst die allgemeine Wehrpflicht bedeutungsvoll wurde. Sie ist hier nur einmal unter Karl XI. durchbrochen worden (1690) unter Karl XII. aber schon wiederhergestellt[2]).

In Deutschland war bis dahin aber noch ein weiter Weg. Hat es auch niemals an Volksaufgeboten ganz gefehlt[3]), so wurde doch

[1]) So etwa in dem Lobpreis von Brenz auf die Stadt Magdeburg im Brief an Erasmus Alber vom 5. 12. 1548, Anecdota, ed. Pressel, S. 288. Vgl. auch den Brief an Camerarius vom 15. 7. 1544, S. 247. L. Rechtenbachs Kriegspredigten erinnern sogar daran, daß vorzeiten auch die Teutschen Weiber an der allgemeinen Wehrpflicht teilhatten, Militia Christiana 1620, III, 66. Über die Wehrpflicht als Pflicht gegenüber dem Vaterlande vgl. Joh. Gerhard, Loci XIV, 284 und 345. Ähnlich die späteren Dogmatiker.

[2]) Christian v. Sarauw, Die Feldzüge Karls XII., 1881, S. 24.

[3]) Z. B. durch Herzog Eberhard v. Württemberg auf Veranlassung Bernhards von Weimar 1634. Die Württembergische Landwehr, die begreiflicherweise keinerlei

im ganzen — abgesehen von den Schweden — der Dreißigjährige Krieg noch von Landsknechten geschlagen. Er brachte nicht nur die letzte und höchste Korruption des Landsknechtswesens. Er zeigte auch ein Auseinanderklaffen von Idee und Durchführung des Krieges wie kein anderer vorher oder nachher. Daß dies ein Religionskrieg sein sollte, konnte man höchstens der Politik der hohen Potentaten entnehmen. Und auch deren konfessionelle Gesichtspunkte waren mindestens in den späteren Phasen des Krieges fragwürdig. Daß aber der kämpfende Landsknecht sein Leben für die religiöse oder kirchliche Idee in die Schanze geschlagen habe, kann nur barocke Idealisierung behaupten, wie sie in der populären Gustav-Adolf-Literatur zu finden ist. Grimmelshausens Simplizissimus ist, obwohl er bei allen Konfessionen Gastrollen gibt, genau genommen von Anfang an der konfessionslose Aufklärer. Und die ganze große Zahl seiner Lager- und Feldbrüder, mögen sie „kaiserlich" oder „lutherisch" heißen, ist noch weniger als dies: ihr religiöser Charakter spielt, wenn sie überhaupt einen haben, als Motiv ihres Handelns gar keine Rolle. Bei den Offizieren, die dies nicht „von Fortun" waren, die also durch ständische Bande mit dem Territorialherrn verbunden waren, vielleicht auch bei einzelnen nichtschwedischen Elitetruppen mag dies anders gewesen sein. Im ganzen aber hatte das Landsknechtswesen am Ende des Krieges nicht nur militärisch und moralisch sondern auch ideell abgewirtschaftet.

In ideeller Hinsicht konnten auch die stehenden Heere als solche, die schon Luther forderte (TR. 4, 4686) und die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Frankreich und Österreich, in Brandenburg unter dem Gr. Kurfürsten, in Sachsen unter Johann Georg III. geschaffen wurden, noch keine Besserung bringen. Hier bestand auch weiterhin die Gefahr der Landsknechtsmoral, daß einseitige Betonung des Berufsgedankens das Bewußtsein der Wehrpflicht gegenüber dem Volk erstickte. Die schwedischen Offiziere, die der Gr. Kurfürst

---

Gefechtskraft besaß, verlor bei Nördlingen 4000 Mann, zwei Drittel ihres Bestandes. Motiviert war das Aufgebot damit, daß es „nicht nur die Rettung des geliebten Vaterlandes, eines jeden Ehre, Leib und Leben, Weib und Kind, Haus, Hab und Gut betreffe, sondern auch die allein seligmachende evangelische Religion, Gottes Ehre und alles, was einem jeden hier zeitlich und dort ewiglich an Leib und Seele gut sein mag". Hartmann, Württemb. KG. 1893, 430 (nach Stadlinger). Ähnlich wurde 1631/32 der „bayerische Ausschuß" aufgeboten.

von Brandenburg in seine Armee übernahm, die Derfflinger, Kanneberg, Pfuhl, Görtzke, Quast brachten militärisches Können, keine tieferen Ideen mit. Die Überführung der Regimenter aus privaten in staatliche Gebilde, die Einführung der Vereidigung auf den Landesherrn, die spätere Enrolierung und Zwangsaushebung von Landeskindern hat zwar die Verbindung des Soldaten mit dem Landesherrm und also auch durch generationenlange Gewöhnung mittelbar den Staatsgedanken befördert. Allein dies war ein unbeabsichtigter Nebenerfolg, der obendrein oft sehr teuer bezahlt wurde. Die brandenburgischen Stände, die zum erstenmal die Mittel für ein stehendes Heer bewilligten, erhielten dafür eine neue Vermehrung der Herrenrechte über die Bauern. An vielen Orten wurde damit erst die Leibeigenschaft geschaffen oder anerkannt[1])! Und inwiefern konnte die Bindung der Landeskinder so verzettelter Landstücke, wie sie die brandenburgischen Kurfürsten damals nacheinander erwarben, an denselben Landesherrn und Kriegsherrn das Gemeingefühl eines Gesamtvolkes stärken? Diese Bindung bedeutete für das Heer in ideeller Hinsicht eine große Erziehung zum Gehorsam, zur Subordination unter den Willen des Fürsten, dessen politische Pläne ihm jedoch dunkel waren und blieben, ja mit vollem Bedacht verschwiegen wurden. Wie sollte ein einheitliches Volksbewußtsein im Heere entstehen, wenn wie um 1700 in Dänemark die Mehrzahl der Offiziere aus Landfremden bestand[2])? Von dieser Seite aus gesehen ist der miles perpetuus ausschließlich dem fürstlichen Absolutismus zugute gekommen. Am Ende dieser Entwicklung steht der Verkauf der wehrfähigen Landeskinder durch den „Landesvater" von Hessen-Kassel, von Hanau, von Braunschweig, Hannover und Brandenburg-Ansbach an England. Die Kritik, die hieran oft geübt wurde, trifft nicht minder die brandenburgisch-preußischen Herrscher. Nur traten sie nicht als Verkäufer eigener sondern als Käufer fremder Landeskinder auf. Bis nach Ungarn und Siebenbürgen wurde der Menschenhandel organisiert. Jüdische Händler waren dort die Aufkäufer, die ihre Ware an die preußischen Werbeoffiziere König Friedrich Wilhelms I. abführten. Die Werbung von Ausländern hat auch nach dem Siebenjährigen Kriege noch wieder zugenommen. Hier erst ist das Ideal des „Obrigkeitsstaates" verwirklicht. Aber

[1]) Schmoller, a. a. O. S. 264. [2]) v. Sarauw, a. a. O. S. 26.

dieser Staat ist nicht ein Produkt des Luthertums, sondern der Aufklärung. Und ebenso das Heer des Gr. Kurfürsten wie dasjenige Friedrichs d. Gr.

Friedrich Wilhelm I. galt lange Zeit als eigentlicher Urheber der allgemeinen Wehrpflicht. Er hat in der Tat die „Enrollierung" der jungen Männer angeordnet, die dadurch einem Regiment „obligat", also wehrpflichtig wurden. Wahrscheinlich wurde damit nur eine Gepflogenheit sanktioniert, die von den Kompagniechefs schon früher eigenmächtig eingeführt war[1]). Vor allem aber gingen doch die Werbungen daneben weiter. Gerade diese Zeit hat die furchtbarsten Exzesse des Werbungsgeschäftes und vielleicht den größten Tiefstand des kriegerischen Ethos überhaupt gebracht. In der Regierungszeit dieses Königs sind im ganzen 30216 Mann desertiert, fast genau so viel wie die Etatsstärke betrug, die er übernahm. Dem entsprachen die Grundsätze für die Qualifikation. Die „Schlechtesten einer schlechten Kompagnie" sollen doch noch wenigstens 5 Zoll über 5 Fuß groß sein. Für einen Rekruten, der über 6 Fuß 8 Zoll mißt, zahlt der König von Preußen bis zu 6000 Rtlr. Mit der Größe nimmt der Preis natürlich rapide ab. Hier hat die Ethik eine Ende. Hier ist der Mensch wieder zur Sache geworden. Die armseligen 4 fl. der Lutherzeit erhielt der Landsknecht selber. Dieses Sündengeld aber floß in die Taschen der Händler. Wie sie zu ihrer Ware kamen, ist daraus ersichtlich, daß der General-Auditeur Katsch in einem Gutachten von 1717 den Wunsch äußerte, bei den Werbungen möge wenigstens das viele Blutvergießen verhindert werden. Dies alles in der Regierungszeit des Königs, der die vielgerühmte Synthese von Pietismus und Aufklärung vollzieht. Innerhalb dieses militärischen Systems konnte eine wirklich sittliche Begründung der allgemeinen Wehrpflicht nicht erwartet werden. Doch wie dachte eigentlich die Aufklärung darüber?

Hugo Grotius hatte den völkerrechtlichen Grundsatz aufgestellt, alle Angehörigen des gegnerischen kriegführenden Volkes seien als „Feinde" anzusehen[2]). Man sollte erwarten, daß er logischerweise

---

[1]) Diese und die übrigen Angaben dieses Absatzes sind entnommen dem Aufsatz von Max Lehmann, Werbung, Wehrpflicht und Beurlaubung im Heere Friedrich Wilhelms I. Histor. Zeitschr. N. F. 31, 254ff.

[2]) De jure belli ac pacis 1625, Lib. III, c. 4,8ss. — Die in diesem und dem folgenden Absatz enthaltene Gegenüberstellung von Grotius, Spinoza und Seckendorf habe

die allgemeine Wehrpflicht des eigenen Volkes gegenübergestellt hätte. In Wirklichkeit soll aber die aktive Kriegführung auf das Söldnerheer beschränkt bleiben. Mit der allgemeinen Wehrpflicht ist es also hier nichts. Spinoza allerdings hat in seinem Tractatus politicus (Op. posth. 1677) die allgemeine Volksmiliz gefordert. Aber mit welcher Begründung! Nur die allgemeine Miliz könne den Souverän bei der Handhabung der bewaffneten Gewalt kontrollieren! Hier wird also das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber der höchsten Gewalt zum Motiv der allgemeinen Volksbewaffnung proklamiert. Gewiß kann man dabei an Luthers Forderung der Mitverantwortung des Kriegers für die Kriegführung des Landesherrn erinnert werden. Aber während bei Luther im kritischen Fall das Vertrauen die Entscheidung bringt, ist es bei Spinoza das Mißtrauen. Es ist der Unterschied von Luthertum und Aufklärung.

Und doch gab es unter den bedeutenden Staatsphilosophen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen, der sozusagen die Ethik der allgemeinen Wehrpflicht geschrieben hat. Es war Veit Ludwig v. Seckendorf. Er bildet die Brücke zwischen dem alten Luthertum, dessen Geschichte er geschrieben hat, und einen neu aufsteigenden Kriegsethos. Sein „Christenstaat“ (1685), der manche pietistische und aufklärerische Züge zeigt, entwickelt doch vielfach Motive, die auf Luther zurückgehen. Zum erstenmal werden hier die Grundlinien der allgemeinen Wehrpflicht aus einer großen ethischen Gesamtansicht entworfen. Was darüber gesagt wird, ist doppelt denkwürdig, weil es im Zeitalter Ludwigs XIV. geschrieben wurde, von einem Manne, der selbst dazu erzogen war, alles in höfischer Perspektive zu sehen. Was nach seiner Überzeugung jeden Mann des Volkes vom Adligen bis zum letzten Handwerksburschen zum Waffendienst verpflichtet, ist nicht nur der formale Gehorsam des Untertanen, sondern die unlösliche Verbundenheit des Untertanen mit dem Landesherrn zu einem höheren Ganzen, die jedes Glied leiden läßt, wenn ein anderes leidet und darum auch jedes Glied zur Hilfe für alle verpflichtet. Auch Seckendorf kennt wie Spinoza die Gefahren eines gewissenlosen Absolutismus. Aber er sucht die notwendige Sicherung, auch gegen den Mißbrauch der im Waffen-

ich bereits in dem Aufsatz „Das Luthertum und die Nationen“, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1925 gebracht.

dienst geschulten Volkskraft, in der Bindung auch des Fürsten an die für alle geltende Ethik[1]). Er beseitigt auch die letzte Konzession, die Luther noch an das Landsknechtstum gemacht hatte: freiwilliger Heeresdienst für fremde Herren kann zu keinem „seligen Sterben" führen und ist von der anderen Seite aus gesehen ein unverantwortliches „Opfern auf der Schlacht-Bank" (Christenstaat S. 340). Hier wurde jene Unstimmigkeit, die bei Luther zwischen der „handwerklichen" Auffassung des Soldatentums und seiner Forderung der Mitverantwortung für den Krieg bestand, beseitigt. Vor allem aber erfüllt Seckendorfs Grundauffassung die letzten von Luther ausgegangenen Antriebe: nicht die Waffengewalt an sich verbürgt die Größe und Sicherheit des Staates, sondern die sittliche Pflicht die Waffe zu tragen und die sittliche Verantwortung für ihren Gebrauch. Alles, was die Aufklärung, selbst in ihren besten Vertretern darüber zu sagen wußte, wirkt daneben flach und haltlos.

Denn die volle Durchführung der Seckendorfschen Ideen setzte ein Volksbewußtsein voraus, das zwar die Lutherzeit besessen hatte, von dem aber jedenfalls das Fridericianische Heer kaum etwas wußte. Dieses Heer war der Idee nach etwas anderes. Niemand wird den Repräsentanten des Preußentums im 18. Jahrhundert das Vaterlandsbewußtsein und das Deutschheitsgefühl absprechen. Aber die Oden Ramlers und Ewald v. Kleists zeigen als beherrschendes Motiv des Soldatentums den Königsgedanken. Und auch diesen keineswegs im Sinne des altgermanischen Heerkönigtums, in dem das Volk sich selbst erfaßt, sondern als antikisierenden Heroenkult. Kleist war ja selbst als Werbeoffizier im Auslande tätig. Dieses Heer mußte versagen, wo der Heros fehlte. Nicht nur weil der Stratege fehlte, sondern weil alsdann auch die Taktik entseelt war. Was 1806/07 die französische Armee überlegen machte,

[1]) Die Obrigkeiten sollen von den Untertanen denken, „es sind Christen, es sind vor Gott Brüder, es sind Glieder des Leibs und Haupts, daran ich auch stehe, und in welcher Gemeinschaft ich mit ihnen selig werden will, also bin ich ihnen die Liebe schuldig", Christenstaat S. 274. Die Volksgemeinschaft besteht aber nicht, wie es nach diesem Satze scheinen könnte, in der Kirchengemeinschaft, denn Seckendorf führt anderwärts aus, „daß die eigentliche Amts-Verrichtungen der Obrigkeit und Regenten aus dem Lichte der Vernunfft, gleichwohl auch auf solche Masse von GOtt herkommen, und formaliter nicht aus der Revelation oder der heiligen Schrifft zu suchen", S. 266. Der Vorzug der christlichen Staatsgemeinschaft besteht für S. nur darin, daß hier nicht nur das sittliche Ideal sondern auch die Kräfte zu seiner Erfüllung vorhanden sind.

war nicht die veränderte Taktik an sich sondern die sittlichen Voraussetzungen, auf denen sie ruhte. Nur die Beseeltheit jedes Einzelnen von den Revolutionsideen erlaubte die aufgelösten Schützenlinien, genau so wie die Fridericianischen Pelotons der starren Befehlsgewalt des Heros angemessen waren.

Zur Wirklichkeit wurden die Gedanken Seckendorfs erst durch die große Heeresreform am Anfang des 19. Jahrhunderts. Konnte sich diese auf die sittlichen Überzeugungen der Besten im Volke stützen, so ist es historisch gewiß nicht unwichtig, daß sich z. B. bei Ernst Moritz Arndt Kenntnis der Ausführungen Seckendorfs mit ziemlicher Sicherheit nachweisen läßt. Die Art, wie er am stehenden Berufsheer Kritik übt und die sittlichen und praktischen Gesichtspunkte bei seiner Forderung des Volksheeres kombiniert, ist genau dieselbe wie bei Seckendorf[1]). Bei Scharnhorst kann man natürlich

[1]) Zu vergleichen namentlich Seckendorfs Christenstaat II, 10, § 7ff. mit Arndts „Grundlinien einer teutschen Kriegsordnung“, 1813, wobei natürlich der Abstand der politischen, sozialen und militärisch-technischen Verhältnisse zu berücksichtigen ist. Zur Veranschaulichung einige Sätze:

Seckendorf	Arndt
S. 357. „(1) gibt die Erfahrung, wie durch Abschaffung der allgemeinen Rüstung und Kriegs-übung der Unterthanen die Bürger und Bauern . . . ungeübt und mehrenteils ganz feige, müßig und zärtlich worden;	S. 21. „. . . von den stehenden Heeren . . . es ward allen verkündigt, die Soldaten seien für alle bewaffnet . . . Leerer Genuß, läppische und weibische Vergnügungen, Faulheit und Feigheit wurden uns anderen, die nicht eingekleidet waren, von den frühesten Jahren her eingeimpft“.
daß auf den Notfall, da Gott starke Niederlage des geworbenen Volks verhienge, die allerwenigsten zur Rettung des Vaterlandes mit Nutz zu gebrauchen“.	S. 14. „Zu den größten und wohltätigsten Lehren, welche diese Jahre des Unheils uns gaben, gehört unstreitig die, daß ein Staat durch ein stehendes Heer zu wenig beschützt wird“.
S. 358. „. . . und darff man nicht dencken, daß die heutigen Geworbenen tapferer seyn als die alten Lands-Knechte gewesen . . .“	S. 1. „Du sollst dich nicht mehr auf geworbene Soldaten verlassen, sondern ein ganzes Volk von Soldaten sein“.
S. 352. (Darum setze ich für richtig) „daß es zu Behauptung gemeinen Fridens und rechtmäßigen Widerstandes gegen die Feinde nötig, . . . daß alle Unterthanen sich in Waffen üben sollen“.	

nicht an unmittelbare Abhängigkeit denken. Seine Reformforderungen stammen aus streng militärischen Erwägungen, die aber keineswegs nur militärtechnischer Art sind. Auch bei ihm liegt ein sittliches Motiv zugrunde. Gerade wenn er Seckendorf nicht gekannt hat, darf man eine um so eindrucksvollere unbewußte Verbundenheit durch ein gemeinsames, über die Jahrhunderte hinausgreifendes Ethos feststellen.

S. 366. „Die geringste (Art der Waffenübung) ist, daß man die Bürgerschaften mit dem Scheiben- oder Mannschießen des Sommers über etwan die Sonntage etliche Stunden exerciret . . .“

S. 369. „Alle junge Pursche in Städten, was über 17 Jahr wären, sie möchten in die Schule gehen (indem diese Wissenschafft bey keiner Profession schädlich) oder auf Handwercke gedinget seyn, wöchentlich einen Nachmittag oder etliche Stunde exerciren, daß sie mit Mousqueten und Piquen umgehen und Kriegsexercitia machen könten“.

S. 370. . . . daß „keiner zum Bürger-Recht zugelassen würde, der sein Kriegs-Exercitium nicht verstünde und also getrieben“.

S. 372. Preise für Schießen und „für die Hurtigkeit in andern Exercitiis“ aufzubringen von den Bürgern.

S. 371. Die Kosten für „das Gewehr“ trägt die Stadt.

S. 376. Das Landvolk wird nach „Ämtern“ zusammengefaßt.

S. 377. Gottesdienste bei den Übungen.

S. 4. „Das Schießen aber nach der Scheibe oder dem Vogel um Ehren und Preise mögen sie jährlich einmal oder zweimal als ein Volksfest anstellen“

S. 4. „Und sollen in deinen Städten auch für die Gesellen und Lehrlinge, die 17 und darüber alt sind, eigene Schießplätze eingerichtet werden. . .“

S. 32. „Auf diesem Kampfplatz erscheint der Ärmste wie der Reichste, der Sohn des Tagelöhners wie der Sohn des Grafen“.

S. 4. „Keiner mag Bürger werden, er trete denn in eigener Rüstung . . . auf. Und soll er die Kriegsübungen und Schießübungen mitzuhalten gebunden seyn bis in sein 45. Jahr“.

S. 27. Preise, gestiftet von der Gemeinde.

S. 24. „Vorrüstungen und Geräth und Waffen auf Kosten der Gemeinde des Waffenkreises“.

S. 5. Auf dem Lande „müssen die Landpfleger der Landschaft und die Vögte in den Bezirken und Kreisen ein genaues Auge darauf haben, daß solchem nachgelebt werde“.

S. 45. „Der Anfang und die Auflösung der Versammlung zu den Übungen werden, weil die Menschen für einen hohen Zweck zusammen kommen, mit feierlichem Gottesdienst begonnen und beschlossen“.

Schon in dem vorläufigen Entwurf Scharnhorsts zur Schaffung einer Reservearmee vom 31. August 1807 spricht sich der Seckendorfsche Grundgedanke aus. Er beginnt mit Worten, die sofort die Wendung zum Volksheer zeigen: „Alle Bewohner des Staates sind geborene Verteidiger desselben". Es erscheint fast wie ein bewußter Bruch mit der Königsidee des Fridericianischen Offizierkorps, wenn in § 14 bestimmt wird, daß die Kompagnieoffiziere der Reservearmee „von den sämtlichen Individuen eines Regiments oder Batallions gewählt" werden sollen[1]). Das wichtigste Anliegen Scharnhorsts und seiner Mitarbeiter bei der Reorganisation nach dem Tilsiter Frieden war „die Idee zur Versöhnung und Verschmelzung des Militär- und Bürgerstandes, zur Einigung der Armee mit der Gesamtheit der Nation, der Gedanke an das zu erweckende und zu belebende Nationalgefühl"[2]). Gewiß war die Schaffung der Landwehr, des Landsturmes und was damit zusammenhing, durch die Not Deutschlands und die Unmöglichkeit bedingt, mit den bisherigen militärischen Mitteln das Land zu befreien. Aber diese Not stammte eben aus dem früheren Zustande, wo die Armee kein Volksheer im Sinne Scharnhorsts gewesen war. Weil Scharnhorst diese Not als die tiefste Ursache der militärischen Niederlage erkannte und hier mit seiner Reorganisation einsetzte, darum konnte ihn, den rein militärisch denkenden, Henrik Steffens „das Gewissen des Volks" nennen[3]). Was Scharnhorst an scheinbar rein militärischen Reformen durchsetzte, die grundsätzliche Gleichstellung der bürgerlichen mit den adligen Offizieren, die Abschaffung des Ausländer-, Werbe- und des bisherigen Urlaubersystems, die Vermehrung der leichten Infanterie hat für die ethische Geschichte des deutschen Volkes keine geringere Bedeutung als Fichtes Reden an die deutsche Nation.

Allerdings lassen sich Fichtes Ideen aus jenen Jahren nicht fortdenken. Hingabe an das Volk, Aufgehen oder Untergehen des Einzelnen im Beruf des Ganzen, Kampf um die Idee der deutschen Nation — dies war die zivile Seite der militärischen Schöpfungen Scharnhorsts. In der Bezogenheit jener Ideen auf den Waffendienst wird man an Luthers Forderung erinnert, daß das „Amt" des Kriegsmannes Dienst der Liebe sein soll. Und es gehört zu den

[1]) Text des Entwurfs bei G. H. Klippel, Scharnhorst Bd. III, 1871, S. 343ff.
[2]) Vgl. Beilagen zum Militärwochenblatt 1855, S. 182. Klippel S. 391.
[3]) Steffens, Was ich erlebte VII, 84.

großen Symbolen der Geschichte, daß es der Lutheraner Steffens war, der in entscheidender Stunde als erster die studierende Jugend aufrief, diese Gedanken in die Tat umzusetzen und als erster reiner „Zivilist“, als Professor der Philosophie, selbst die Uniform des Freiwilligenheeres anlegen konnte. In den Freiwilligen der Freiheitskriege wurde zum erstenmal wieder die Waffenfrage ethisch richtiggestellt. Hier galt nicht die Frage, ob der Mensch andere umbringen darf, sondern die andere: ob er sich selber umbringen lassen darf. Durch die ganze Wirrsal der Gefühle, die einem wohl aus den Liedern jener Zeit entgegenklingen kann und die wie der Rachedurst höchst anfechtbar sein mögen, klingt doch als wundervolles Grundmotiv nicht die Mordlust sondern die Todesbereitschaft für das Ganze. Die große Stunde der französischen Armee war vorbei, als dort die Revolutionsideen durch den neuen Heroenkult abgelöst wurden. Ihr Ruhm wurde der des glänzenden Schauspielers auf einem großen Theater[1]).

Die Heeresgeschichte des 19. Jahrhunderts hat gelegentlich Kompromisse geschaffen — an den Höhepunkten ist sie immer zu den Scharnhorstschen Grundgedanken zurückgekehrt: „Einigung der Armee mit der Gesamtheit der Nation“. Solange der oberste Kriegsherr nur als Glied des Ganzen fühlte, mochte es auf dasselbe hinauskommen, ob er Bindung der Armee an seine Person oder an ihr Volk verlangte. Ging aber die Fühlung verloren, so mußte allein an die zweite appelliert werden. Der Appell an die erste konnte in kritischer Stunde die Katastrophe nicht aufhalten.

Es wäre ebenso unrichtig wie ungerecht, wollt man den Volksgedanken der Befreiungskriege und die Erfolge der damaligen Reorganisation des Heeres allein dem Ethos des Luthertums zuschreiben. Es gab dabei keine Trennung der katholischen von den protestantischen Volksgenossen. Und es gehört gerade zu den Grundvoraussetzungen der lutherischen Ethik, daß in den naturhaften Angelegenheiten Regeln zu befolgen sind, die nicht dem Evangelium

---

[1]) Die französische Armee beim Anblick Moskaus 1812: „Nous sentions, qu'en ce moment toutes nos actions devoient fixer les yeux de l'univers surpris, et que chacun de nos moindres mouvements serait historique. Sur cet immense et imposant theatre nous croyons marcher entourès des acclamations de tous les peuples“. Zitat aus Segur, Histoire de Napoléon bei Raumer, Volk, Volkssouveränität, Basel 1831, S. 5.

als solchen entnommen werden können, niemals mit dem Reiche Christi und seiner Ordnung verwechselt werden dürfen und also auch an keine bestimmte Kirche gebunden sind. Aber daß der Ernst und die Kraft, mit der Luther seinen ethischen Überzeugungen entsprechend auch Fragen wie den Waffendienst anpackte, fruchtbar geworden sind und daß sich seine Antworten als Dynamis durch Jahrhunderte hindurch erwiesen haben, zeigt auch die Geschichte des kriegerischen Ethos. Was die deutschen „Kriegspredigten" des letzten Krieges zum Teil belastet, ist die von manchen Predigern vollzogene Identifikation der deutschen Sache mit derjenigen des Reiches Gottes und die dabei vorausgesetzte oder mituntergelaufene Säkularisation des Reiches Gottes. Diese Identifikation und diese Säkularisation sprechen sich allerdings noch viel unverhüllter und radikaler in der Kriegspredigt eines gegnerischen Volkes aus, das seit Cromwells Tagen daran gewöhnt war. Aber dies war kein Luthertum. Wenn jene Verfälschung auch bei uns um sich griff, so war dies nur eine Folge der Überfremdung mit Gedanken und Strömungen, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts von einem anderen konfessionellen Boden aus in das deutsche Luthertum eingedrungen sind. Es ist derselbe Boden, von dem aus man heute folgerichtig durch Ächtung des kriegerischen Ethos das Reich Gottes in der Welt zu fördern meint.

Wesen und Umgrenzung der Liturgik.

Von **Friedrich Ulmer.**



Die theologische Disziplin der Liturgik teilt mit einer Reihe wissenschaftlicher Disziplinen die Not, als solche zu bestehen, in ihren Grenzen und so zum Teil sogar in ihrem Wesen indessen nicht eindeutig festgelegt zu sein. G. Rietschel der Verfasser des Lehrbuches über Liturgik, behauptet sogar, eine Disziplin der Liturgik, die sich neben die übrigen Disziplinen der praktischen Theologie, Homiletik, Katechetik, Seelsorge usw. reihe, gebe es nicht und könne es nicht geben, weil sie Handlungen, welche den verschiedenen kirchlichen Lebensgebieten inhaltlich angehören, in bestimmten Formen ausprägt, während die letztgenannten Disziplinen gewisse gesonderte Gebiete des inhaltlichen kirchlichen Lebens umfassen. Wenn sich aber heute liturgische Einzelfragen in einer fast beängstigenden Weise neben, ja vor andere drängen, so muß das angesichts der erwähnten Unausgeglichenheit als befremdlich erscheinen. Zum mindesten legt es sich nahe, sich auch mit dem Wesen und Sinn der Disziplin selbst zu befassen und zu fragen, ob sich nicht eine Bestimmung finden lasse, welche den Anspruch erheben kann, den an sie zu stellenden Anforderungen gerecht zu werden.

Eine solche genauere Bestimmung kann natürlich erst gefunden werden, wenn über das Wesen der Liturgie Klarheit herrscht. Schon dadurch, daß hinsichtlich der Frage, ob es sich bei ihr um Formales oder Materiales handle, noch keine Einheit erzielt ist, ergibt sich für jede Bestimmung eine starke Unsicherheit. Zweifellos gehen viele liturgischen Anregungen und Versuche der Gegenwart von ersterer Annahme aus. Das Materiale scheint überhaupt nicht in Frage zu stehen, auf alle Fälle aber als so schmiegsam zu gelten, daß von ihm aus sich keine Schwierigkeiten ergeben.

Aber auch, wenn wir uns im Unterschied von Rom, den Ostkirchen

und der englischen Hochkirche über die Notwendigkeit einer Rechtfertigung alles Liturgischen vor einem Allerletzten, wie es uns in der Hl. Schrift entgegentritt, völlig klar sind, so ist damit immer noch nicht gesagt, ob es sich nicht doch um Formales unter bestimmten Voraussetzungen handle, ob nicht ein genügendes Prinzip gefunden sein könnte, wenn die Form zweckmäßig, schön, menschentümlich sei oder wenigstens nicht wider das Materiale streite. Wenn etwa Johannes Müller (Grüne Blätter, Bd. 16, S. 121 f.) meint, man solle alle Rudimente der Kirche, die althergebrachten ehrwürdigen Vorstellungen und Gebräuche nicht so tragisch nehmen, da sie Vorstellungsformen und als solche belanglos seien, so liegt hier deutlich die Vorstellung des rein Formalen zugrunde. Ebenso, wenn Niebergall (Prakt. Theologie, 2. Bd., 1919, S. 217) dem entgegenhält, wir müßten immer mehr die Formeln mit unseren Überzeugungen in eins zu bringen suchen. Unsere Agenden mit ihrer Mehrzahl von Formularen verführen leicht zu solcher Auffassung, wie man denn auch die Bezeichnung „Straßburger, Württemberger, Münchener usw. Liturgie“ (vgl. Smend, Kirchenbuch, 1. Bd., 1924, S. V) weithin so zu nehmen gewohnt ist. Darüber hinaus wird die Bezeichnung Kultus und Liturgie für verwandte Erscheinungen weit außerhalb des Christentums angewandt. W. Wundt hat uns in einer alles bis dahin Gesagte überholenden Weise das Werden der Religion und des Kultus und seiner Liturgieen aufgezeigt und das gegenseitige Sichbedingen von Form und Inhalt in dem Werdeprozeß dargestellt. Indem er den Weg in den verschiedensten Völkern und Religionen verfolgt, wird ihm die Liturgie schließlich auch zur Form, und die christliche Liturgie nur zu einer mehr oder weniger höchsten Form. Starke Parallelen stützen den entwicklungsgeschichtlichen Gedankengang. So wenig der christliche Kultus einem solchen auszuweichen besorgt sein muß, so wird doch die Orientierung sofort eine andere, wenn wir für das Christentum den Charakter der Offenbarungsreligion in Anspruch nehmen. Dann sind zwischen dem Offenbarungsgott und denen, welchen die Offenbarung gilt, Beziehungen notwendig da. Wer sonst noch in gleichen und ähnlichen Arten sich von seiten der Götter oder ihrer Anbeter äußert, ist völlig gleichgültig. In dem Augenblick der Offenbarung ist eine Beziehung, ein Verhältnis gegeben, das ohne Äußerung nicht denkbar ist. Mag immerhin sonst das Opfer aus der Magie und das Gebet aus dem Götter-

glauben herauswachsen, in der Offenbarungsreligion sind ganz unabhängig davon in dem ersten Augenblick der Beziehung notwendige elementare Äußerungen dieser Beziehung gegeben. Es kann sich also nur darum handeln, worin diese elementaren Äußerungen bestehen bzw. bestehen können. Dabei ist der Beginn dieser Beziehungen von Gott her — nicht, wie in der Entwicklungsgeschichte, vom Menschen her — Voraussetzung. Hierfür kommt aber allein das Wort in Frage als eben das, was der Mensch, bzw. die Gemeinde Gottes im Blick auf alles Ziel ganz einwandfrei verstehen kann. Alles, was das Ziel Gottes verdeutlichen kann, ist Wort. Da es sich nicht um ein Nebeneinander von Offenbarungen, von der Schöpfung an bis zum jüngsten Tag handelt, sondern um die Offenbarung der Gnade Gottes, aus der alles Andere erst für uns heraustritt, so bedarf die Beziehung zwischen Gott und seiner Gemeinde notwendig einer ganz eindeutigen eben elementaren Äußerung. Ebenso elementar und eindeutig muß die Äußerung der Beziehung von der Gemeinde Gottes her sein.

Es handelt sich also um ein Ich-Ihr- und ein Wir-Du-Verhältnis, das vor jeder Entpersönlichung, sie geschehe durch Mystik oder Ekstase, und vor jeder Gleichsetzung mit einem Als-Ob anderer Religionen bewahrt werden muß. Liturgie setzt die unbedingte Wirklichkeit Gottes und der Gottesgemeinde, auf Erden im Rahmen der gestalteten Kirchen voraus. Damit ist der Gebrauch des Wortes Liturgie für gottesdienstliche Formen verschiedenster Religionen wie auch für alle mystische und ekstatische Ausprägung christlichen Gottesdienstes, so selbstverständlich er auch heute scheint, nur als Entlehnung möglich. Liturgie ist denn auch im kirchlichen Sprachgebrauch ursprünglich nach den allerersten Schwankungen als Ausdruck der unmittelbaren Beziehungen zwischen Gott und seiner Gemeinde umgrenzt worden. Liturgie ist Angesprochenwerden und Ansprechen im Wechsel zwischen Gott und seiner Gemeinde.

Das Schlagwort vom „liturgischen Christus" trägt so viel Bedenklichkeiten an sich, daß es in den evangelischen Kirchen ungesprochen bleiben müßte. Es bedeutet vor allem eine Formdifferenzierung des Herrn, die sich mit dem Wesen des Herrn schlechterdings nicht verträgt, und weiter eine Umbiegung des liturgischen Grundgedankens der Zwiesprache in den einer reinen einseitigen Anbetung, wobei Christus im Zusammenschau mit anderen Anbetungsgegenständen

einen symbolhaften Zug anzunehmen droht. Das Ich ist immer der Dreieinige Gott; jedenfalls tritt nirgends ein liturgischer — oder was sonst für einer — Christus vor ihn. Wo eine göttliche Einzelperson besonders heraustritt, geschieht es stets in dem Blick auf den Dreieinigen.

Das Ihr bzw. Wir aber ist zunächst bestimmt durch den Glauben an das Erlöstsein derer, die zu solcher Zwiesprache sich getrieben fühlen. Es kann hierbei gar nicht nachdrücklich genug betont werden, daß es sich in allen Fällen um Sünder und Sünder Bleibende handelt. Es gibt außer der einen Entsühnung keine Entsühnung weder des Pfarrers noch einer sonstigen Person. Alle derartigen Handlungen, wie sie der Beginn der Messe aufweist, bedeuten Wunsch oder Als ob, auf alle Fälle Entsühnungsrelativierung. Das Wesen der Liturgie ist geradezu bestimmt durch die unbedingte dauernde Sünderzuständlichkeit derer, die in der Zwiesprache mit Gott stehen, und zwar aller, auch des Pfarrers. Kein Gottesdienst der Welt vermag aus uns etwas anderes zu machen. Alles liturgische Reden seitens der Gemeinde ist solches aus der Gewißheit der Gnade Gottes heraus. Sie, die Gnade ist es, welche die Reichgottesgemeinschaft wiederherstellt. Da es sich ganz wesentlich um Gemeinschaft handelt, gibt es keine liturgische Zwiesprache zwischen Gott und Einzelnen, auch nicht einer Summe Einzelner. Das Verhältnis des Einzelnen zu Gott ist bestimmt durch seinen Platz in dieser Gemeinschaft. Das bedeutet selbstverständlich kein Verneinen eines Ich-Du-Verhältnisses, aber es bedeutet ein organisches Verstehen jedes Ich-Du-Verhältnisses, so daß jedes Einzelverhältnis nur als möglich erkannt wird im Ich-Ihr-Verhältnis. So ist Liturgie, mag der Einzelne noch so sehr in seinem Gebetsleben aus der Liturgie heraus beten, nur Zwiesprache Gottes und seiner organischen Gemeinde. Dieses Organische wird besonders zur Geltung gebracht, wenn das Wir bzw. Ihr seinen Ausdruck findet in dem Ich bzw. Du der Gemeinde (vgl. den Segen nach Num. 6, 25. 26). Dabei ist daran festzuhalten, daß dieses letztere Ich nie das Ich der Einzelnen aufheben darf oder will.

Hat sich diese Zwiesprache neben dem Wort noch den Ausdruck des Symbols gesucht, so hat dieses Symbol nur das Recht, diesen unmittelbaren Verkehr oder ein wesentliches Moment in ihm in besonderer, das Wort begleitender Weise aufzuweisen. Das Verlangen

nach Versinnlichung und Verdinglichung im religiösen Leben bedarf ja kaum eines Nachweises. Solange sich diese Symbole, wie Kreuz, ewiges Licht, Altarkerzen, etwa auch Weihrauch in diesem Rahmen halten, sind sie liturgisch durchaus möglich. Die katholischen Kirchen gehen über das Zulässige hinaus, indem ihnen das Symbolische selbst gegenständlich wird oder doch gegenständlich zu werden stets in allerhöchster Gefahr steht. Das Hl. Abendmahl ist ganz wesentlich nicht Symbol, auch wenn es symbolische Züge an sich trägt. Es ist Darstellung, ja Vollzug einer Gemeinschaft. In höherem Maße trägt die Taufe neben ihrem Wesenhaften symbolische Züge. Wenn K. B. Ritter (Wingolfsblätter 1926, Sp. 94) sagt, Liturgie sei symbolkräftiger Ausdruck für die Gesamthaltung der Gemeinde. . . . „Die Bedeutung des Gottesdienstes liegt darin, daß die Gemeinde in einem symbolischen Akt den Sinn ihres Lebens ausdrückt und so dieses Leben selbst stärkt“, so liegt das eben in der Linie, die den Symbolgedanken in gefährlicher Weise in den Vordergrund schiebt. Ich trüge auch Bedenken, zu sagen, wir hätten Gott immer nur im Gleichnis. (Berneuchener Buch S. 101.)

Steht nun die Liturgie unter dem Gesichtspunkt der Zwiesprache, so ist damit eine Unmittelbarkeit gegeben, die schlechterdings keinen Nebenzweck zuläßt. Sie verträgt weder den Gedanken des Opfers, noch den des Besuchs- bzw. Teilnahmezwangs, noch den pädagogischer oder missionarischer Beeinflussung, noch endlich den ästhetischer Wirksamkeit. Diese Zwiesprache darf nicht im geringsten in ihrer Unmittelbarkeit gestört werden.

Damit ist aber die Forderung der Lebendigkeit ohne weiteres gestellt. In solcher Forderung liturgischer Lebendigkeit begegnet uns wenn nicht die Tatsache, so doch die ständige Gefahr vorhandener liturgischer Unlebendigkeit. Und da man zwischen Wesen und Form ausdrücklich zu trennen gewohnt ist, so ist man geneigt, die Ursache der Unlebendigkeit nicht sowohl im Wesen, als vielmehr in der Monotonie oder dem sich andauernd wiederholenden Gleichklang der Form zu sehen. Man sieht die Gefahr gebannt entweder in Formlosigkeit. Als ob es eine Formlosigkeit gäbe, die nicht irgendwie eben auch wieder Form würde oder wäre. Oder aber in dem Versuch, die Lebendigkeit durch Formgestaltung zu retten bzw. zu erneuern. Solche Differenzierung von Wesen und Form stellt nun auch die Absicht, die Geistigkeit der Form vom Wesen her zu gewinnen, unter

die größte Gefahr. Sie erkennt der Form eine eigene Geistigkeit zu. Ist dem aber so, so vermag die Form gegebenenfalls diese ihre eigene Geistigkeit zu entdecken und an das Wesen heranzubringen. Die Eigengesetzlichkeit der Form bedeutet indessen, auch da, wo sie sich bemüht, dem Wesen gerecht zu werden, die Zerstörung evangelischer Liturgie. Es ist geradezu überraschend, wenn innerhalb der römischen Kirche die außerordentliche Bedeutung, welche dort die Form gewonnen hat, manche erschrecken und von einer gefährlichen „Kultur" der Liturgie sprechen läßt. Es gibt heute römisch-katholische Theologen, welche es wagen, die Idee der Messe als Problem zu sehen. Dieses Ereignis bedeutet aber in religiöser Hinsicht unendlich viel und es ist noch nicht abzusehen, zu welchem Ergebnis die Fragestellung führt. Guardini geht in seiner „Liturgischen Bildung" an dieser Not der römischen Kirche nicht vorüber, ja sieht ihr mit bemerkenswerter Tapferkeit ins Auge. In seinem „Der Gegensatz" (1925) geht er dem Formproblem in weiterem Zusammenhang nach. Er nennt neben dem ersten intraempirischen Gegensatz von Dynamik und Statik als zweiten den von Form und Washeit. Reine Form ist ihm „Zerrbild: das Formale. Das aber bedeutet Tod" (S. 47). Leben muß sich als Form und Fülle zugleich erfassen. Aber: „mit tragischer Eindeutigkeit steht jedes im eigenen Wesen" (S. 48). „Dennoch ist diese Autonomie nur relativ und eins unlösbar an das andere gebunden." Solche „relative" eigene Wesenheit ist aber das Eingeständnis der Unmöglichkeit einer Lösung. Da es nun auch nicht so ist, als ob das Wesen, sich selbst überlassen, seine Form oder Formlosigkeit selbst zwangsläufig finde, so muß für das Verhältnis von Wesen und Form eine Möglichkeit gefunden werden, welche eine Eigengeistigkeit der Form ausschließt. Einer Sache in Statik steht dieselbe Sache in Dynamik gegenüber. Der Fehler liegt in der Auffassung der Liturgie als Sache in Statik. Sie bedarf der Korrektur. Und nun wird die Liturgie in der Tat andauernd verbessert, in Dynamik versetzt, damit sie lebendiger und die Verkrustung durchbrochen werde. Auf diesem Weg kann indessen nie eine Lösung gefunden werden. Vielmehr muß von der Dynamik ausgegangen werden. Es ist eben ein Erweis solcher Dynamik, wenn die Liturgie bei allem Festhalten an der Elementarität in einer gar nicht geringen Verschiedenheit elementarer Züge erscheint. Eben das läßt die Form nicht zur Herrscherin werden und schaltet sie als formales Prinzip

aus. Gestaltet ist Liturgie Dynamik in Elementarität. So ist die Logik der Liturgie auch nie von der philosophischen Logik her zu verstehen, auch nicht ihre Ästhetik aus den Gesetzen dieser Disziplin. Liturgie ist einerseits an ein Irrationales gebunden und muß andererseits notwendig den Stempel der Unvollkommenheit an sich tragen. Damit ist sie aber eben dynamisch, bleibt indessen nur so, solange sie elementar ist, solange die Gestaltung nicht vor einem Entweder-Oder steht.

Ist der Sinn der Liturgie bestimmt durch die Zwiesprache zwischen Gott und seiner Gemeinde, so ist damit das Verhältnis zwischen Sünde und Gnade in den Mittelpunkt geschoben. Es gibt keine Aussprache, ja keine Aussprachemöglichkeit, die hier nicht Klarheit geschaffen hätte. Es gibt keine Zeit, die solche Klarheit überflüssig machen würde, auch keinen einzigen Gottesdienst. Diese Tatsache ist so wenig ewige Wiederholung — auch solche Gedanken werden bei der Liturgie laut —, daß sie immer wieder neuestes elementares Erleben ist. In dieser nie endenden und nie verschiebbaren Lebendigkeit liegt das Geheimnis der Liturgie. Solche Lebendigkeit äußert sich notwendig elementar. Jede Verschnörkelung bedeutet den Tod der Unmittelbarkeit der Zwiesprache. Nur durch das Festhalten an dem Elementaren, wie es in der Aufeinanderbezogenheit von Sünde und Gnade liegt, ist die Lebendigkeit gegeben. Es sucht sich notwendig den allernächstliegenden Ausdruck. Es muß und will Umwege oder Verbrämung meiden. Jede Dynamik ist elementar. Das war sie schon in den ersten Anfängen der Liturgie. Das wird sie noch am Ende sein müssen. So hat sich die Liturgie notwendig in der Elementarität der Bibel und ihrer Geistigkeit gestaltet. Alle ihre Worte, deren wir uns bedienen, sind nicht Wiederholung von Worten und damit „langweilige" Wiederholung, sie sind nichts anderes als immer vorhandene Elementarität. So muß man wahrhaftig nicht den ganzen offiziellen Gottesdienst einen Versuch nennen, Gott zum Narren zu halten, auch wenn man sich dessen selbst nicht bewußt sei[1]. Auch Fezer wird hier der Liturgie nicht ganz gerecht[2].

Die Wahrung solcher Lebendigkeit hat einen scheinbaren Nachteil. Die Liturgie läßt sich nicht in eine andere Sphäre hinaufheben, wie

[1]) Vgl. Bohlin, Sören Kierkegaard, Bertelsmann 1925, S. 200.

[2]) K. Fezer, Das Wort Gottes und die Predigt, Stuttgart 1925, S. 103, 92.

das durch Weiheriten etwa zu Beginn einer Messe versucht wird. Sie bleibt auf der gleichen Fläche. Ist durch jenen Versuch die Möglichkeit gegeben, den Gottesdienst dem Wechsel der Zeitströmung mehr zu entziehen, so ist er aber eben damit auch dem lebendigen Verbundensein mit dem Zeiterleben entnommen und der Unmittelbarkeit des Erlebens selbst. Bleibt die Liturgie in solchem Verbundensein, so wird sie objektiv nicht immer auf gleicher Höhe stehen, aber sie wird immer unmittelbare Lebendigkeit und aus der Erlebnismöglichkeit der Zeit herausgeboren sein. Nicht allerdings in dem Sinne, als ob die objektive Wirklichkeit von solcher Art Erlebnismöglichkeit erst abhinge.

Es war begreiflich und ehrlich, wenn die Aufklärung die Zwiesprache fast völlig zerschlug, denn sie kannte ja nur, abgesehen von der Lesung, die kulturpädagogische Predigt und die Anbetung des Vaters. Und es war ebenso selbstverständlich, wenn die Lebendigkeit aus dieser Dürftigkeit wieder hinaustrieb, denn eben diese Lebendigkeit selbst war ja noch da.

Auf diese Lebendigkeit wird gerade in der Gegenwart ein energischer Angriff unternommen. Sie wird von Freud und seiner Schule als Erweis des Vorhandenseins eines Massenich oder einer Massenseele in Anspruch genommen. Die Massenpsychologie stellt eben solche Kurven als Beweis für die Befriedigung eines Bedürfnisses vom Menschen her fest und für die Schöpfung der ganzen Erscheinung seitens der Masse. Freud nimmt die Kirche geradezu als Schulbeispiel für die gestaltende Kraft des Massenich hin[1]). Es ist eine ähnliche Einstellung, wie sie uns bei Wundt begegnete. Offenbarung hat keinen Raum. So muß jede Zwiesprache ein Als-Ob sein.

Aber immerhin ergibt sich hier eine Frage von Bedeutung. Steht kollektives Leben, also auch Zwiesprache zwischen Gott und einem Kollektivum nicht auf einer Höhe, die in allem Individualisieren nur ein Heruntersteigen sehen muß? Gibt es nicht eine Kollektivlebendigkeit, auf die alles hindrängt, so sehr, daß man an ein kommendes Ich oder Überich über den dann bedeutungslos gewordenen Einzelichen allen Ernstes glauben kann? Solche Kollektivlebendigkeit, für die natürlich die Form eine viel größere Gefahr ist, kann so weit gehen, daß das Kollektivum in der Liturgie einfach regelmäßig vertreten

[1]) Vgl. Freud, Massenpsychologie und Ichanalyse, 2. Aufl., S. 90ff., 104ff.

werden kann — und sei es durch einen einzigen Ministranten —, ohne daß der Gedanke der Liturgie dadurch als zerstört angenommen werden müßte.

Von jener Kollektivlebendigkeit aus wird auch die Mystik Roms verständlich. Hatte die Lebendigkeit die evangelische Liturgie zugunsten einzelpersönlicher Gottbeziehungen stärkst gefährdet, so mußte sie hier doch geradezu naturnotwendig zur Erkenntnis organischer Gemeinschaft zu gegebener Zeit drängen. Eben der Umstand, daß im Wesen des Organischen das Geltendmachen des Einzelnen wie der Gesamtheit und ihre lebendige Inbeziehungsetzung liegt, bedeutet Gesundheit und damit Zuversicht zu einer beglückenden starken Entwicklung der evangelischen Kirchen. Diese Sicherstellung des Einzelnen in der Gesamtheit vermag nur die evangelische Liturgie zu gewähren. Es ist auch von hier aus nicht zufällig, wenn Freud seine Beobachtungen am Katholizismus gemacht hat. Er ist in der Tat die Konfession der stärksten Massenbindungen.

Endlich sind mit dem Sinn der Liturgie Feierlichkeit und Unaufhörlichkeit gegeben. Feierlichkeit nicht in dem Sinn einer besonderen Formgestaltung, sondern in dem Sinn des Feierlichen durch das Sichinnewerden der Gemeinschaft der vor dem in Christo gnädigen Gott stehenden und stehen wollenden Gemeinde. Das ist allerhöchste Feierlichkeit. Alles andere, was in den Augen der Gemeinde die Feierlichkeit eines Gottesdienstes zu erhöhen geeignet scheinen möchte, ist nur als Folge, als ein Gedrängtsein von jener elementaren Feierlichkeit her zu verstehen, nicht umgekehrt. Was aber die Unaufhörlichkeit der gottesdienstlichen Beziehungen anlangt, so soll das Angesprochensein durch Gott und das Ansprechen Gottes kein Ende haben. Zunächst: aller evangelische Gemeindegottesdienst ist nicht eine Neuherstellung von inzwischen unterbrochenen Beziehungen, sondern der gemeindefeierliche Ausdruck von die ganze Woche hindurch währenden Beziehungen. Aber dieser gemeindefeierliche Ausdruck ist auch seinerseits als endloser gedacht. Will eben das Elementare nichts anderes sein als Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Gemeinde, so hat Christi Werk, das getane, seine grundsätzliche Stellung in dieser Gemeinschaft. Wenn nun in neuerer Zeit mit stärkstem Nachdruck betont wird, es sei Christus selbst, der das tägliche Meßopfer darbringe, so ist damit doch die unbedingte Grundlage aller Gottesdienstgemeinschaft erschüttert. In die Beziehung

zwischen Gott und seine Gemeinde ist ein Moment hineingekommen, das an diese Stelle nicht kommen darf. Die Aneignung des Verdienstes Christi ist hiernach nur durch Hereinnahme des Werkes Christi in die heilswirkende oder heilsmitwirkende Tätigkeit der Kirche möglich. Die Voraussetzung ist zum Wesen der Liturgie geworden und hat die Gemeinschaftswirklichkeit durch Verbiegung der Unmittelbarkeit beraubt und so der Ewigkeit (natürlich nur in ihrem Sosein). Nur die elementare Unmittelbarkeit der evangelischen Liturgie trägt diese Gewißheit in sich.

Diese Unmittelbarkeit kennt auch keine Mittlerstellung irgend einer Person oder eines Amtes. Zwiesprache hat als Wesensmerkmal Unmittelbarkeit. Ist die Zwiesprache notwendig in der Lebendigkeit des Neuen Testaments, so ist das die einzige innerlich selbstverständliche Bindung. Wo und durch wen auf dieser Grundlage Gott zu uns spricht, ist durchaus nicht von Belang. Das kann durch das Lied, durch irgendeinen Teil im Gottesdienst, vom Pfarrer gesprochen oder gelesen oder vom Chor gesungen, oder durch die Predigt geschehen. Wie immer das liturgische Wechselgespräch zwischen Pfarrer und Gemeinde zustande gekommen sein mag, es geht auf elementare Notwendigkeit zurück, wie sie in dem Charakter der Zwiesprache liegt und darin, daß Gott als der Sprechende sich eine Äußerungsmöglichkeit in Wesen gesucht hat, welche der Sprache, des Wortes mächtig sind. Nur darf nicht einfach, was freilich nahe liegt, eine Identifizierung des ansprechenden Gottes mit dem sprechenden oder predigenden Pfarrer oder mit der Kirche vorgenommen werden. Ebensowenig ist der Pfarrer, der uns Gottes Ansprache vermittelt, nur Transparent oder eine Art Grammophon oder Radio. In seiner Souveränität vermag das Wort Gottes jede Bindung einzugehen, ohne an der Souveränität Schaden zu leiden. Es ist, der Gemeinde gegeben, nicht an den Pfarrer und sein Bekehrtsein gebunden. Wo immer und durch wen im gemeindefeierlichen Gottesdienst Gottes Wort erschallt, da begegnen wir dem Ansprechen Gottes in der Liturgie, wobei dem Ansprechen von Gottes Seiten notwendig der Vorrang zusteht, der sich besonders in der Predigt kundgibt.

An den kirchlichen Einzelhandlungen, den Kasualien, erhebt sich in der Regel die Schwierigkeit, die Liturgik zu umgrenzen. Th. Harnack entnimmt der Liturgik teils die freien Akte im Kultus und diejenigen, welche nicht zum Gemeindegottesdienst gehören, also einer-

seits die Predigt, andererseits die Taufe und alle Benediktionshandlungen. Ebenfalls auf den Kult der Kommuniongemeinde beschränkt von Zezschwitz das Liturgische. Die Ordination behandelt er bei Bestellung des Kultusamtes, Beichte, Trauung, Bestattung unter Seelsorge, Taufe und Konfirmation unter Katechumenat. P. Th. (Prakt. Theol. 1913) nimmt zur Liturgik die Weihen, Herrenmahl, Taufe und Beichte; Trauung und Beerdigung zur Homiletik; G. Rietschel stellt zwar praktisch die einzelnen Handlungen zusammen, will indessen Ordination und Introduktion in die Lehre vom Amt, Taufe und Konfirmation in die Katechetik, Beichte, Trauung, Begräbnis in die Seelsorge gestellt wissen. Während A. Krauß u. a. in rein formaler Einteilung homiletische, symbolische Gottesdienste und kasuelle Veranlassungen zu homiletisch-symbolischen Gottesdiensten nebeneinanderstellt, fassen Knoke, Achelis, Niebergall u. a. alles unter Liturgik zusammen, ohne das systematisch besonders zu rechtfertigen. Rom faßt die Liturgik als rein formale Disziplin.

Man wird auch bei den Kasualien nicht zu einem Ergebnis kommen, wenn man auf allerlei Parallelen und Vorbilder in anderen, ja primitiven Religionen hinweist. Es kann sich nur darum handeln, ob für eine besondere Beziehung zwischen Gott und der Gemeinde eine Elementarität in Anspruch genommen werden kann. Zunächst sind alle Kasualien und besonderen Handlungen als Gemeindehandlungen in Anspruch zu nehmen. Wo von Handlungen an Einzelnen gesprochen wird, da ergibt sich die Schwierigkeit, sie in der Liturgik unterzubringen. Diese grundsätzliche Inanspruchnahme für die Gemeinde hindert natürlich nicht, ein einzelnes Kasuale noch an einem anderen Platz zu behandeln. Solchen Notwendigkeiten begegnen wir wahrlich nicht nur in der Liturgik. Indem man indessen gerade in der Liturgik das Recht bestreitet, ein Kasuale seinem Sinn gemäß etwa an zwei Orten zu behandeln, bleibt bei der Behandlung der Kasualien immer ein Rest von Unbefriedigtsein. Wir beanspruchen sämtliche Kasualien für die Gemeinde und als Gemeindegottesdienste, genau so wie die regelmäßigen Predigtgottesdienste und die Sakramentsgottesdienste. Wie das Hl. Abendmahl elementarer Ausdruck der Gemeinschaft zwischen Gott und seiner Gemeinde in Jesu Christo unter dem „Für euch“ ist, so ist die Taufe Aufnahme in den Gnadenbund mit Gott durch Aufnahme in die Gemeinde und ihre Lebendigkeit. Taufe ist infolgedessen Gemeindefeier und die Evangelische Kirche muß unbedingt damit ernst

machen, sie so bald als möglich zu einer solchen auch wirklich zu machen. Ganz ähnlich liegt die Sache bei der Konfirmation. Hier handelt es sich um die Hereinnahme der Getauften in die Verantwortlichkeit und Mitverantwortlichkeit der Gemeinde, d. h. in die volle Organismusfunktion. Die Bestattung stellt die Gemeinde unter den Eindruck des Todes eines Gemeindegliedes, des Ernstes des Todes und des Hinübergangs eines begnadigten Gemeindegliedes aus der irdischen Gemeinde in die Gemeinschaft der Vollendeten. Die Bestattung hat sich die stärkste innere Verschiebung gefallen lassen müssen, da namentlich durch die Verbrennung die Handlung an einen zufälligen Ort, der eben einen Verbrennungsofen hat, verlegt wird, deren Gemeinde gar keine Beziehung zum Toten hat. Bei einem Erbbegräbnis ist immerhin eine Beziehung der Gemeinde zur Familie des Toten und so zu ihm selbst anzunehmen. Die ganze Unsicherheit der Lage erhellt aus einem Zweifachen. Wenn einerseits die Beerdigung zu einer Benediktionshandlung gemacht wird, so fragt man sich doch mit einigem Staunen, was eigentlich gesegnet werden soll? Soll wirklich der Leichnam, der überdies noch oft genug als Person behandelt und angesprochen wird, das Wesentliche sein? Dazu kommt andererseits die eigentümliche Anrede der am Grabe Versammelten, wie denn auch der Pfarrer hier „Grabredner" ist. Es ist eine „hochansehnliche Trauerversammlung", es sind „in Trauer Versammelte", „liebe Leidtragende", wobei nie ganz klar wird, ob damit nur die nächsten Angehörigen oder alle Versammelten gemeint sind. Ja ist es denn nicht der „Pfarrer", der am Grabe oder Sarge eines Gemeindegliedes spricht? Und ist es nicht in erster Linie die Gemeinde, die sich um den Leichnam eines ihrer lieben Mitglieder versammelt hat? Stehen nicht Pfarrer, Gemeinde und Verwandte unter einer ganz besonderen Art des Angesprochenseins durch Gott? So gehört die Feier am Sarge eines Toten nicht in den Friedhof irgendeiner beliebigen Gemeinde, wenigstens grundsätzlich nicht in erster Linie, sondern in die Gemeinde, welcher der Verstorbene organisch verbunden war. Tritt bei der Bestattung der Gedanke solchen Angesprochenseins hervor, so ist auch damit die Frage, ob ein Selbstmörder oder wer sonst kirchlich beerdigt werden solle oder dürfe, gelöst. Sie wird gar nicht von dem jeweiligen Toten hergestellt. Dann wird jeder kirchlich beerdigt, der zur Gemeinde in irgendeinem (organischen) Verhältnis stand. Gott spricht dann eben in jedem Fall

die Gemeinde anders an, was ja ohne weiteres in dem Wort, das am Grab gelesen oder gesprochen wird, zum Ausdruck kommt. Dieselben Erwägungen haben wir bei der Trauung anzustellen. Die das Brautpaar segnende Gemeinde ist dadurch von Gott angesprochen, daß in ihr ein neues Christenhaus mit Willen gebaut werde. Damit ist die Gemeinde bezeichnet, die (wenigstens in allererster Linie) in Frage kommt und zugleich der Ort, an dem die Trauung stattzufinden hat. Wenn Niebergall meint, die Kasualien seien heute zum Teil ins Haus gewandert, was wir dulden müßten, so glaube ich, wir können nicht scharf genug alle Trauungen wie auch Taufen für die Kirche in Anspruch nehmen und für die Teilnahme der Gemeinde. Ordination und Installation sind in gleicher Weise ein Angesprochenwerden der Gemeinde durch Gott und ein Antworten unter ganz besonderen Verhältnissen, in denen der Gemeinde bzw. der Kirche die Bedeutung des gottverordneten Amtes zum Bewußtsein kommt. Ein gleiches Angesprochenwerden begegnet uns bei den Weihehandlungen, so von Orten (Kirche, Friedhof) oder von Gegenständen (Glocke, Orgel u. ä.). Das alles wird für die gottesdienstlichen Feiern der Gemeinden in Dienst gestellt und in Gebrauch genommen. Die lutherische Kirche weiht grundsätzlich nur Dinge als in gemeindlichen Gebrauch zu nehmende, wobei es sein Recht hat, wenn an einer Kirchenweihe ein Mitglied des Kirchenregiments die Weihe vornimmt, um dadurch die Teilnahme der Kirche anzuzeigen. Bei der Ingebrauchnahme der Orgel o. ä. scheint indessen diese weniger gegeben. Die Einbeziehung der öffentlichen Beichte in diese Beziehungen, die sich durch das Angesprochensein der Gemeinde durch Gott und Ansprechen Gottes durch die Gemeinde in besonderen Fällen kennzeichnen, bedarf keiner weiteren Begründung. Es erhebt sich die Frage, ob die Privat- oder Einzelbeichte unter die liturgischen Handlungen einzubeziehen sei? Es handelt sich in ihr ohne Zweifel um den Einzelnen und zwar so sehr, daß das Alleinsein geradezu im Sinn der Handlung liegt. Man wird die Einzelbeichte nicht dadurch für die Liturgik in Anspruch nehmen dürfen, daß man behauptet, die Ursache der Vereinzelung, die Sünde stelle sich in ihrer gemeinschaftszerstörenden Kraft in besonderer Weise dar, denn es tritt, abgesehen von anderem, mit und nach der Absolution keine Veränderung in bezug auf das Alleinsein ein. Viel-

mehr wird man die Einzelbeichte, auch wenn sie liturgischer Worte sich bedient, nicht als liturgische Handlung ansprechen dürfen.

Liturgie ist also Alles, was feierlicher unmittelbarer Verkehr zwischen dem in Christo gnädigen Gott und seiner sündigen, doch in Christo geheiligten Gemeinde auf Erden ist, das Angesprochenwerden von Gott und das Ansprechen Gottes durch die Gemeinde. Das Feierlich ist in dem Sinn gemeint, daß aller Verkehr zwischen Gott und seiner diesen Verkehr mit Bewußtsein pflegenden Gemeinde den Charakter des Feierlichen trägt und tragen muß. Solcher liturgischer Gottesdienst ist nicht etwa Schaffung einer Gemeinschaft, sondern Ausdruck einer immer vorhandenen, nur nicht stets durch Zusammenkommen in Erscheinung tretenden. Alles, was nicht einen solch unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Gott der Offenbarung und seiner Gemeinde darstellt, trägt den Namen Liturgie nur im abgeleiteten Sinn, mag er noch so eingebürgert sein. Eine rein formale Begriffsbestimmung lehnen wir ab.

Dabei kommt es auf den Anlaß solchen Verkehrs nicht an. Es mögen Gottesdienste angeordnet werden, aus welchen Gründen immer. Es gibt keinen Gottesdienst ohne solch gegenseitiges Ansprechen in der Beziehung von Sünde und Gnade. Es darf die Unmittelbarkeit des Verkehrs nicht unter den Anlaß gebeugt werden, sondern umgekehrt. Der Verkehr erhält nur durch den Anlaß seinen eigenen Ton.

Wenn wir auch die Predigt in den Zusammenhang der Liturgie stellen, so ist das wohl aus dem Bisherigen erklärlich. Hinsichtlich ihrer Gestaltung freilich bedarf sie in der Homiletik, welche der Liturgik manches noch abnimmt, einer eigenen Disziplin. Aber auch das Kirchenlied hat in der Hymnologie, Kirchenbau und Paramentik in der kirchlichen Kunst ihre eigene Disziplin, ohne daß bestritten werden will, daß sie zur Liturgik gehören.

„Bekenne einer dem andern seine Sünden."

Zur Geschichte von Jak. 5, 16 seit Augustin.

Von

Paul Althaus.

Auf dem Felde der Auslegungsgeschichte begegnen sich der Exeget und der Dogmenhistoriker. Dem Exegeten bietet die Geschichte der Auslegung durch Wahrheit und Irrtum Stoff und Hilfe zur Bildung des eigenen Urteils. Dem Dogmenhistoriker zeichnet sich in der Geschichte wichtiger Schriftstellen, ihres Verständnisses und ihrer Verwendung, oft mit großer Schärfe die dogmengeschichtliche Bewegung ab. Der Systematiker aber hat an der Auslegungsgeschichte überreichen Anschauungsstoff für die Einsicht in das Verhältnis von Schriftauslegung und Dogma, für die Besinnung auf die lebendigen Gesetze aller Deutung, die Grenzen der „Objektivität", die Beziehung zwischen Vor-Urteil und exegetischem Urteil.

Jak. 5, 16 gehört nicht zu den Stellen erster Ordnung, deren Auslegungsgeschichte mit der Geschichte eines christlichen Zentraldogmas zusammenfiele wie etwa Röm. 1, 17. Dennoch spiegelt sich auch in der Geschichte ihrer Deutung und Benutzung ein nicht unwichtiges Stück Kirchengeschichte und, da alles mit den größten, entscheidenden Fragen und Auseinandersetzungen zusammenhängt, mittelbar auch diese selber. Die Entwicklung des Beichtinstitutes in Praxis und Theorie, die Geschichte des Gemeindegedankens, der Kirche als Gemeinschaft stellt sich in der Geschichte von Jak. 5, 16 hell dar. So hat der Versuch, einige Glieder zu einer Catene für diese Stelle darzubieten, auch unter dogmengeschichtlichem Gesichtspunkte Sinn und Recht[1]).

---

[1]) Unsere Stelle hat schon im 18. Jahrhundert zu einer Spezialstudie gereizt, die reiches Material zur Geschichte der Auslegung beibringt: die Dissertation des Leipziger Diakonus und Abendpredigers an St. Thomä Carl Friedrich Petzold, De

1.

Die Geschichte von Jak. 5, 16 in der abendländischen Kirche[1]) geht weithin parallel mit der Geschichte des Beichtinstitutes. Die Auslegung der Stelle bleibt unbefangen, solange die Privatbeichte vor dem Priester noch nicht kirchliche Satzung geworden ist. Erst nachdem dieses geschehen, tritt die Stelle in scharfes dogmatisches Licht.

Im vordogmatischen Stadium steht die Auslegung noch bei Augustin. Er findet in Jak. 5, 16 (Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini) eine der Schriftstellen, die zum Bekenntnis der Sünden nicht allein vor Gott, sondern auch vor den „Heiligen und Gottesfürchtigen" mahnen[2]). Von dem Priester ist keine Rede, nur von der brüderlichen Gemeinschaft, die sich darin erweist, daß man sich untereinander die Sünden beichtet und dann füreinander bittet. Insbesondere scheint Augustin auch an die Sünden widereinander zu denken: wir bekennen sie einander und vergeben

mutua peccatorum confessione, 80 S., Leipzig (1744), Breitkopf. Ich verdanke der gelehrten Arbeit manchen Hinweis. Ihr ganzes Material nachzuprüfen und noch einmal abzudrucken hätte keinen Sinn. Mir ging es nicht um möglichst vollständige Statistik der Auslegung von Jak. 5, 16, sondern um die Grundlinien ihrer Geschichte als einer Bewegung, die in die Dogmen- und Kirchengeschichte tief verflochten ist. Petzold gibt eine Statistik, und in dieser Hinsicht sei auf seine Arbeit verwiesen. Meine Studie ist nicht durch Petzold, auf dessen Dissertation ich erst im Verlaufe der eigenen Untersuchung stieß, angeregt, sondern durch Beobachtungen, die sich bei der Frage nach der Geschichte des Gemeindegedankens ergaben.

[1]) Der Exegese und Verwertung der Stelle auf dem Boden der griechischen und östlichen Kirche bin ich noch nicht nachgegangen. Cornelius a Lapide z. d. St. weist auf Ephrem und Symeon von Thessalonich. Symeon (De divino templo, Migne SG. 155 Sp. 729) findet die Jakobusstelle darin erfüllt, daß der Bischof beim Gottesdienste im Gefühle seiner Unwürdigkeit die Gemeinde um Fürbitte für ihn selber angeht. — Eine Beziehung von Jak. 5, 16 auf die entsprechende Beichte des Priesters im Vorbereitungsakte zur Messe habe ich bei römisch-katholischen Autoren bisher nicht gefunden. — Chrysostomos (es handelt sich um die Stelle De sacerdotio 3, 6 p. 89 f. Sellmann) wird zu Unrecht von katholischer Seite, z. B. von Belser, für die Deutung von Jak. 5, 16 auf die Beichte vor dem Priester in Anspruch genommen.

[2]) Sermo 253. Migne S.L. 39, 2212: In omnibus Scripturis divinis, fratres dilectissimi, utiliter ac salubriter admonemur, ut peccata nostra debeamus jugiter et humiliter non solum Deo, sed etiam sanctis et Deum timentibus confiteri. Sic enim per Jacobum apostolum nos admonet Spiritus sanctus, dicens (folgt Jak. 5, 16). Ebenso Sermo 254; a. a. O. 2215. — Spätere fanden hierin zu Unrecht eine Deutung der Jakobusstelle auf die Priesterbeichte.

sie einer dem anderen[1]). Damit bleibt die Auslegung ganz im Geiste des Textes selber. Erst die Reformationszeit hat sie zu dieser Einfalt und Klarheit zurückgeführt.

Bei Gregor d. Gr.[2]) begründet die Stelle ebenfalls die Mahnung zum Bekennen der Sünden, statt sie im Inneren zu verbergen. Vom Priester ist nicht ausdrücklich die Rede. Die Beichte kommt als humilitatis testimonium in Betracht. Aber es ist wahrscheinlich, daß Gregor an die Beichte vor dem Priester denkt[3]).

Für die Anfänge des Beichtinstitutes und damit für den Beginn dogmatischer Rücksichten bei der Exegese von Jak. 5, 16 ist die Auslegung Bedas bezeichnend[4]). Da dem angelsächsischen Theologen

[1]) Tract. in Johann. 58. Migne S. L. 35, Sp. 1795. Zu den Worten Joh. 13, 10—15: Numquid dicere possumus, quod etiam frater fratrem a delicti poterit contagione mundare? Imo vero id etiam nos esse admonitos in hujus dominici operis altitudine noverimus, ut confessi invicem delicta nostra oremus pro nobis, sicut et Christus interpellat pro nobis (Röm. 8, 34). Audiamus Apostolum Jacobum hoc ipsum evidentissime praecipientem et dicentem ... (folgt 5, 16). Quia et ad hoc Dominus nobis dedit exemplum. Si enim ille, qui ullum peccatum nec habet nec habuit nec habebit, orat pro peccatis nostris, quanto magis nos invicem pro nostris orare debemus? Et si dimittit nobis ille cui non habemus quod dimittamus; quanto magis dimittere nobis debemus invicem, qui sine peccato hic vivere non valemus?— Auf diese Stelle weist M. Chemnitz, Examen concilii Tridentini ed. Preuß Sp. 442b hin und findet in ihr Jak. 5, 16 auf die Versöhnungsbeichte der Sünden widereinander gedeutet. Ganz sicher ist es mir nicht, ob Augustin wirklich in der Jakobusstelle diesen Sinn findet oder ob der letzte zitierte Satz durch den Johannestext veranlaßt wird.

[2]) Moralia Lib. XXII, 15, 32. Migne S. L. 76 Sp. 232.

[3]) Vgl. auch Loofs, Dogmengeschichte [4] S. 482; R. Seeberg, Lehrbuch der DG. III 2/3, S. 41. Petzold a. a. O. S. 49 erteilt über Gregor: Quam in animo habuerit confessionem, non satis est perspicuum. Der Priester ist auch nicht an den von R. Seeberg bezeichneten drei Stellen erwähnt.

[4]) Migne S. L. 93, S. 39. Expositio (Kommentar zu Jak.): In hac autem sententia debet esse discretio, ut quotidiana leviaque peccata alterutrum coaequalibus confiteamur eorumque quotidiana credamus oratione salvari. Porro gravioris leprae immunditiam juxta legem sacerdoti pandamus, atque ad ejus arbitrium qualiter et quanto tempore jusserit purificare curemus. — Cornelius a Lapide, der diese Stelle anführt, hat seltsamerweise an 2 Stellen einen anderen Text. Statt eorumque ... salvari liest er: ut orent pro nobis; statt Porro gravioris ... curemus bietet er: sed gravia juxta legem sacerdoti pandamus, ut ille ab eis nos absolvat, quod laici facere nequeunt. (Comment. in Scripturam sacram XX, Paris 1868, S. 219ff.) Mignes Text findet sich auch bei Hugo v. St. Viktor, Migne S. L. 176, Sp. 552f. Ebenso in der Londoner Ausgabe Bedas, Opera omnia, XII, 1844. Der

alles an der Beichte vor dem Priester liegt, hilft er sich bei der Jakobusstelle, die nichts vom Priester sagt, mit einer „Unterscheidung": nur mit Bezug auf die „täglichen und leichten" Sünden gilt die Mahnung einander, d. h. Gleichgestellten, zu beichten; die schweren Sünden gehören vor den Priester, hier bedarf es seiner Anweisung über den Weg der inneren Befreiung von ihnen. Bedas Auslegung wird später oft angeführt[1]) und hat stark nachgewirkt. Noch Erasmus stellt seine Übereinstimmung mit ihr fest.

Beda hatte immerhin bei Jak. die Mahnung auch zur brüderlichen Beichte gefunden. In der Zeit des Kampfes um die Durchsetzung der Beichte vor dem Priester verschwindet diese Deutung ganz. Die Jakobusstelle wird gegenüber denen, die sich darauf berufen, das Bekennen der Sünden vor Gott sei genug, einfach als Gebot der Beichte vor dem Priester geltend gemacht. Der Zusammenhang von V. 16 mit V. 14 gab dazu das gute Gewissen. Die Beichte vor Laien wird nicht etwa zurückgewiesen. Sie steht vielmehr gar nicht zur Frage. Nicht darum geht es, ob Priester- oder Laienbeichte; sondern: ob Beichte allein vor Gott oder auch vor einem Menschen, und mit letzterem ist ohne weiteres der Priester gemeint. In diesem Sinne weist Alkuin die der Priesterbeichte Widerstrebenden auf das apostolische Gebot Jak. 5, 14. 16[2]). Ebenso der pseudoaugusti-

von Cornelius a Lapide gebotene Text muß von ihm selber oder schon vor ihm aus dogmatischen Rücksichten aus dem ursprünglichen „verbessert" sein. Der Grund dafür liegt nahe. Bedas echter Text entspricht der älteren Auffassung des priesterlichen Tuns bei der Beichte: der Priester ist Arzt, „der für die innere Lösung von der Sünde Anweisung gibt". Vgl. Loofs, Leitfaden z. St. d. Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1906, S. 487. Die spätere Theorie mußte hier die Würdigung der Absolution vermissen. Daher läßt Cornelius a L. das Bild des Aussatzes, das mehr auf die Sündenmacht als auf die Sündenschuld weist, fallen und betont, was der Zeit Bedas noch ganz fernliegt, die Absolutionsgewalt des Priesters, die den Laien fehle.

[1]) Z. B. von Hugo v. St. Victor, s. die vorige Anm.; Petrus Lombardus, Sententiarum Lib. IV, dist. 17 (Paris 1567, S. 369a); er zitiert frei; Huguccio, s. u. S. 172; die Interlinearglosse z. d. St.; Hornejus in seiner Jakobusauslegung 1654 z. d. St.; Calov, Syst. loc. theol., tom. 10, S. 471; Belser z. d. St. lehnt die Unterscheidung Bedas ab.

[2]) Migne S. L. Bd. 100, Sp. 337 f., Brief 112, Ad fratres in provincia Gothorum. Spernis apostolicum praeceptum dicentis: Orate pro invicem, ut salvemini; et iterum: Si quis peccator est, oret pro eo sacerdos, ut salvetur. Quid ad haec dicitis, quae in eadem epistola leguntur: Confitemini alterutrum peccata vestra, ut deleantur delicta vestra? Quid est quod dixit: alterutrum, nisi homo homini,

nische Traktat: De visitatione infirmorum[1]). Oder die Synode von Châlons, 813[2]). Überall geht es um die Frage: genügt es, allein Gott zu beichten? Die Synode findet anscheinend[3]) in Jak. 5, 16 geradezu die Einsetzung der Priesterbeichte, wie später ein Teil der Kanonisten des Mittelalters. Das alterutrum macht keine Schwierigkeiten. Es soll, im Gegensatze zu der Beichte vor Gott allein, das Verhältnis von Mensch zu Mensch bedeuten.

Die theologische Begründung der Beichte vor dem Priester auf Jak. 5, 16 geht durch das ganze Mittelalter. Wo immer die Frage behandelt wird, ob es genüge, Gott allein zu beichten, spielt man gern auch die Jakobusstelle für die Beichte vor Menschen aus[4]). So z. B. bei Abälard[5]). Doch ist bei ihm zu bemerken: obgleich er praktisch auf die Beichte vor dem Priester hinauskommt, redet er doch im Anschlusse an Jak. 5, 16 von der Beichte „voreinander“

reus judici, aegrotus medico? — Die letzten Worte, die ja den Priester nicht ausdrücklich nennen, könnten die Frage nahelegen, ob Alkuin nicht auch die Laienbeichte Jak. 5, 16 begründet finde. In der Tat hat Cornelius a Lapide (Kommentar XX, S. 220) Alkuin so verstanden. Aber in dem ganzen Briefe ist immer nur vom Priester die Rede.

[1]) Augustinus, Opera VI, Paris 1841. Appendix S. 1154. Es wird die Meinung abgewiesen, als genüge es, allein Gott zu beichten. Confitemini alterutrum peccata vestra, quomodo compleretur? Vorher ist Luc. 17, 14 angeführt: Gehet hin und zeiget euch den Priestern!

[2]) Hefele, Conciliengeschichte, III, S. 712. Es handelt sich um c. 33 der Synode: Et secundum institutionem apostoli (Jac. 5) confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem, ut salvemur. Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata; ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata.

[3]) Die Entscheidung hängt an der Deutung des Wortes institutio, das auch „Anweisung“ bedeuten kann.

[4]) Vgl. z. B. auch die pseudo-bernhardinischen Meditationes de humana conditione. Migne, S. L. 184, Sp. 500. Sed dicis: Sufficit mihi soli Deo confiteri, quia sacerdos sine eo a peccatis me absolvere non potest. Ad hoc non ego, sed beatus Jacobus respondet dicens (folgt 5, 16).

[5]) Ethica. Migne S. L. 178, 668, 670. Nunc de confessione peccatorum nobis agere incumbit. Ad hanc nos Apostolus Jacobus adhortans ait (folgt Jak. 5, 16).... Multis de causis fideles invicem peccata confitentur juxta illud Apostoli, quod praemissum est; tum videlicet propter suppositam causam, ut orationibus eorum magis adjuvemur, quibus confitemur etc. 670 kommt A. im Anschlusse an die Jakobusstelle darauf zu sprechen, daß es auch den Prälaten ansteht, sich Untergebene als Beichtväter zu nehmen. Von Petrus heißt es dabei: Sed si non pro satisfactione injungenda confiteri alicui debuerit, propter orationis suffragium non incongrue fieri potuit, und es folgt der Hinweis auf den Zusammenhang von V. 16a und b.

und ihren verschiedenen Gründen in Wendungen, die nicht nur auf die Priesterbeichte weisen — wie denn auch die Notwendigkeit, Absolution zu bekommen, als Grund für die Beichte nicht erwähnt wird. Das entspricht der Eigenart seiner Bußlehre überhaupt[1]).

Eindeutiger ist die Beziehung auf den Priester bei Hugo v. St. Victor[2]) — im Zusammenhange damit, daß er im Unterschiede von Abälard starken Ton auf die Absolution durch den Priester legt[3]). Geistvoll setzt er auseinander, daß Christus zwar den Jüngern die Vollmacht der Sündenvergebung verliehen, aber nicht zugleich den Menschen die Beichte geboten habe — die Beichte soll eben nicht gezwungen, sondern aus innerer Notwendigkeit des Menschen geschehen. Hat aber auch Christus die Beichte nicht geboten, so doch später die Apostel, weil sie auf so viel Gleichgültigkeit und Sorglosigkeit der Sündekranken stießen — und nun folgt der Hinweis auf Jak. 5, 16. Lehrreich ist dabei, wie Hugo mit dem alterutrum fertig wird: eigentlich sollte man seine Sünden dem über uns Stehenden bekennen, aber Kraft göttlichen Nachlasses dürfen wir sie einander beichten[4]). Steht das alterutrum in diesem Gegensatze, so kann es natürlich nicht gegen die Priesterbeichte ausgespielt werden. Es bezeichnet Gegenseitigkeit; eine solche fiel bei der Beichte vor dem, der von keiner Sünde weiß, fort — der hat nichts zu beichten —, aber die menschlichen Beichtiger sind selber Sünder und bedürfen ihrerseits der Beichte. Es ist wohl der geschickteste Versuch, auf dem Boden der katholischen Beichtlehre dem alterutrum gerecht zu werden. Die von Jakobus gemeinte Gegenseitigkeit scheint, freilich als ge-

[1]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 2/3, S. 257ff.

[2]) De sacramentis. Migne S. L. 176, Sp. 552f.

[3]) R. Seeberg, a. a. O., S. 261f.

[4]) Quid est alterutrum, alter alteri, homo homini? Non solum homo Deo ... sed homini propter Deum ... Quid est alterutrum? Non tantum unusquisque unicuique, sed alterutrum, hoc est inter vos, homines hominibus, oves pastoribus, subjecti praelatis. Ji qui peccata habent, iis qui peccata dimittere potestatem habent. Debitum quidem erat, ut confessionem facturi ad illum iretis qui est super vos; nunc autem pro indulgentiae dispensatione conceditur ut peccata vestra adinvicem vobis confiteamini inter vos. Ille quidem, qui solus confessionem acciperet, confessionem non faceret quia peccata non haberet, hi autem qui confessionem peccatorum accipiunt et confitentibus peccata sua dimittunt, necesse habent, ut et ipsi peccata sua confiteantur, ut poenitentibus et confitentibus peccata sua dimittantur. Propterea ergo: Confitemini alterutrum peccata vestra, et orate pro invicem.

ordnete Gegenseitigkeit, gewahrt. Auch das brüderliche Bekenntnis untereinander bekommt dabei sein Recht. Hugo führt nämlich Bedas Auslegung an und unterscheidet im Anschlusse an sie erstlich die „allgemeine Buße", die wir täglich untereinander halten (hier ist Gegenseitigkeit im vollen Sinne gegeben); diese und die aus ihr folgende gegenseitige Fürbitte bewirken die Vergebung der „täglichen und leichteren Sünden"; zweitens: die „besondere Beichte" vor dem Priester, die für schwerere Sünden als einziges Heilmittel in Frage kommt[1]).

2.

In ein neues Stadium tritt die Auslegung und Verwendung von Jak. 5, 16 durch das Aufkommen der Laienbeichte, als Ersatz für die Priesterbeichte im Notfalle, und einer sie rechtfertigenden Theorie[2]). Die Blütezeit der Laienbeichte in Praxis und Theorie ist das 13. Jahrhundert. Jetzt beruft man sich vielfach, um das Recht und die volle Heilsbedeutung der Laienbeichte zu begründen, auf die Jakobusstelle. Und auch wo man diese Verwendung ablehnt, ist die Exegese durch die Frage nach dem Verhältnis von Priesterbeichte und Laienbeichte befangen geworden. Neben die bisherige Frage, ob es genüge, allein vor Gott zu beichten, ist nun die andere getreten, ob es genüge, einem Laien zu beichten. Es gilt also, nach zwei Seiten hin die Bedeutung der Priesterbeichte zu erweisen. Die einfache Verwendung von Jak. 5, 16 für die Notwendigkeit der Beichte vor Menschen, d. h. im ganzen selbstverständlich vor Priestern, statt nur vor Gott, reicht nicht mehr aus. Die Auslegung der Stelle wird in das neue Problem: Priesterbeichte oder Laienbeichte? hineingezogen.

---

[1]) Est quaedam communis in Ecclesia poenitentia, quam quotidie adinvicem facimus; in qua oratione fusa pro invicem, pro quotidianis et levioribus peccatis indulgentiam et remissionem consequimur. Gravioris autem culpae reatum singulari confessione sacerdoti aperimus; et secundum ejus consilium munere satisfactionis oblato indulgentiam peccati obtinemus.

[2]) Vgl. G. Gromer, Die Laienbeicht im Mittelalter, 1909. Mit Recht sagt Gr. S. 11, A. 2, daß man die oben S. 167 A. 4 angeführte Stelle bei Beda nicht als Beleg für das Bestehen der eigentlichen Laienbeichte im späteren Sinne anführen kann. Bei Beda handelt es sich nicht um einen Notfall, da statt des Priesters ein Laie als Beichtiger eintritt, „sondern um einen Versuch, eine klösterlich-asketische Übung auf die Gläubigen zu übertragen".

Für dieses Stadium ist **Petrus Lombardus** bezeichnend[1]. Er führt zunächst bei der Frage: Beichte allein vor Gott oder auch vor den Priestern? Jak. in der üblichen Weise für die Notwendigkeit der Beichte vor dem Priester an. Dann aber erörtert er, im Anschluß an Pseudoaugustin De vera et falsa poenitentia die Frage der Laienbeichte: Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio. Dabei greift er zuletzt auf Bedas Unterscheidung zu Jak. 5, 16 und damit indirekt auf diese Stelle selber zurück[2]. Ohne daß aus ihr die Unterscheidungen zwischen leichten und schwereren Sünden, zwischen dem ordentlichen Wege der Priesterbeichte und dem außerordentlichen, dem Notwege der Laienbeichte zu entnehmen wären, stützt ihr alterutrum doch deutlich die Theorie über Pflicht und Recht der Laienbeichte im Notfalle.

Stark von Petrus Lombardus beeinflußt ist **Huguccio** von Pisa, einer der Glossatoren zum Dekrete Gratians[3]. Im Anschlusse an Jak. 5, 16 und an Bedas Unterscheidung lehrt er, wie der Lombarde: die läßlichen Sünden können wir auch einem Laien beichten, die schweren nur dem Priester, wenn einer zu haben ist. Wenn nicht, sind sowohl die schweren wie die läßlichen Sünden einem Laien zu beichten. Doch verschweigt H. nicht, daß andere die Jakobusstelle entweder nur auf die confessio generalis beziehen oder den ganzen V. 16 nur an die Priester gerichtet sein lassen[4].

Mit Jakobus 5, 16 hat auch **Franz von Assisi** in der Regel von 1221 die Laienbeichte im Falle, daß ein Priester nicht zu haben sei, begründet[5]. Ähnlich wie der Lombarde betont er aber die Überlegen-

[1]) Sentent. lib. IV dist. 17, p. 3, c. 4 (Köln 1567, Bl. 366ff.). Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa autoritate Jacobi, Confitemini alterutrum peccata vestra etc., sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur.

[2]) Nach der — freien — Wiedergabe Bedas fährt der Lombarde fort: Sed et graviora coaequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum ... Tutius est tamen et perfectius, utriusque generis peccata sacerdotibus pandere, et consilium medicinae ab eis quaerere, quibus concessa est potestas ligandi et solvendi.

[3]) Vgl. Gromer S. 30. Dort ist Huguccios Auslegung von Jak. 5, 16 abgedruckt. Die entscheidenden Sätze über die Beichte läßlicher und schwererer Sünden vor Priestern oder Laien stammen nahezu wörtlich aus Petrus Lombardus.

[4]) Quidam vero dicunt ... quod predicta auctoritas Jacobi intelligitur tantum de veniali vel de confessione generali, que fit in ecclesia, vel Jacobus loquitur ibi sacerdotibus tantum.

[5]) Regula prima c. 20, 21. Si sacerdotem habere non poterunt, confiteantur

heit der Priesterbeichte: den Priestern allein ist die Vollmacht zu binden und zu lösen gegeben.

Ebenso sehen wir aus Thomas v. Aquino und Bonaventura, daß man sich zu ihrer Zeit vielfach für die Laienbeichte auf Jakobus berief. Beide wenden sich gegen die Meinung, da Jak. 5, 16, an der Stelle, die die Beichte einsetze, der Priester nicht erwähnt werde, sei auch die Priesterbeichte nicht heilsnotwendig. Obgleich Thomas als Dogmatiker das Recht der Laienbeichte für den Notfall vertrat und sie noch als quodammodo sacramentalis bezeichnete[1]), lehnte er jene Verwertung von Jak. 5, 16 ab[2]). Jakobus setzt die Beichte nicht ein (damit tritt Thomas der gegenteiligen Ansicht einiger Kanonisten u. a. entgegen), sondern er verkündet ihre Einsetzung. Er redet unter der Voraussetzung der göttlichen Einsetzung; diese geschah Joh. 20, als der Auferstandene den Jüngern die Vollmacht der Sündenvergebung verlieh. Er hat also allein die Priesterbeichte eingesetzt. Von da aus ist auch Jak. 5, 16 zu verstehen. In articulo mortis darf man (nicht mehr: muß man, wie z. B. der Lombarde und Huguccio lehrten) einem Laien beichten. Aber dafür wird Jak. 5, 16 nicht in Anspruch genommen. Kein Zweifel, daß Thomas die These, Jak. 5, 16 sei die Beichte eingesetzt, deswegen ablehnte, weil bei Jakobus der Priester nicht ausdrücklich erwähnt war. So konnte diese Verwertung der Stelle mindestens zu einer unliebsamen Gleichstellung von Priesterbeichte und Laienbeichte wenn nicht gar zu weitgehendem Verzichte auf die Priesterbeichte (dem auch Franz v. Assisi entgegentritt) führen.

Auch Bonaventura setzt sich mit dem Versuche auseinander, auf Jak. 5, 16 als Einsetzungswort der Beichte das Genügen der Laienbeichte zu begründen[3]). Er lehnt die These und die Exegese

fratri suo, sicut dicit Apostolus Jacobus: Confiteamur alterutrum peccata vestra. Aber Franz fügt bei: Non tamen ob hoc dimittant recurrere ad sacerdotes, quia potestas ligandi atque solvendi solis sacerdotibus est concessa.

[1]) Stromer, a. a. O., S. 44f.

[2]) Supplement. Qu. VIII, art. 1, ad 1. Solus sacerdos minister est hujus sacramenti. — Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex praesuppositione divinae institutionis; et quia divinitus institutio praecesserat de confessione sacerdotibus facienda, per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in apostolis dedit, ut patet Ioan. XX, ideo intelligendum est, quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

[3]) Exposit. in Sentent. lib. IV, dist. XVII, p. 3 art. 1 qu. 1. Utrum sufficiat

ab. Die These: die Beichte hat ihr Ziel in der Absolution, die Vollmacht der Absolution aber ist allein den Priestern verliehen, also darf auch nur ihnen gebeichtet werden; die Laienbeichte im Notfalle ist weder geboten noch sakramental, sondern hat ihre Bedeutung nur als Beweis des vollen Bußwillens des Sünders — wie viel geringer ist die Schätzung der Laienbeichte bei B. verglichen mit Thomas! Die Exegese: entweder handelt es sich — diese Deutung findet B. bei „einigen" — bei Jakobus nur um die läßlichen Sünden, die zu beichten nicht Pflicht ist; oder — dieser Möglichkeit scheint B. selber zuzuneigen — man muß eine doppelte Beichte unterscheiden, die allgemeine und die besondere: die allgemeine Beichte ist das Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit überhaupt, spezielle Beichte das Namhaftmachen der einzelnen Sünden. In beiden Fällen kommt das alterutrum des Jakobus, die Gegenseitigkeit zur Geltung; aber im letzteren Falle, bei der Beichte im engeren Sinn, gilt die Gegenseitigkeit nur für die Priester selber, untereinander (jeder Priester ist zugleich Beichtiger und Beichtender), im ersteren Falle dagegen besteht eine allgemeine Gegenseitigkeit aller Christen im Beichten[1]). So werden das dogmatische und das exegetische Gewissen ausgeglichen!

3.

Duns Scotus macht auch in der Geschichte von Jak. 5, 16 Epoche[2]). Er bestreitet, daß Jakobus an dieser Stelle das Gebot der Beichte vor dem Priester gegeben oder das von Jesus gegebene verkündet habe. Zu ersterem, einem die ganze Kirche verpflichtenden Gebote, hatte Jakobus, der doch nur Bischof von Jerusalem war, gar nicht die Vollmacht; und was das letztere anlangt, so pflegen die Apostel ein Gebot des Herrn ausdrücklich als solches zu kennzeichnen.

confiteri laico: Et videtur quod sic, dicitur ubi instituitur confessio: Confitemini alterutrum peccata vestra. Constat quod loquitur omnibis; ergo videtur, quod illud dictum est omnibus; ergo dictum est et laicis: Confitemini alterutrum.

¹) Ad illud quod obicitur: Confitemini alterutrum peccata vestra etc., aliqui dicunt, hic dictum de venialibus et de quibus, sicut patebit, non est necesse confiteri. Aliter potest dici, quod est confessio duplex, scilicet in generali ut quando quis dicit suum confiteor. Et in speciali, quando quis dicit peccata sua. In utraque harum confessionum est alternatio: sed in confessione speciali est alternatio quantum ad solos sacerdotes, in generali vero quantum ad omnes.

²) Op. ox. IV , 17, quaest. unica. § 15f. (Opera omnia, Paris 1891ff., Bd. 18, S. 518f. § 15, 16.)

Dieses Ergebnis legt sich auch exegetisch nahe[1]). Duns Scotus als erster nimmt das alterutrum wirklich ernst, deutelt nicht mehr an ihm und gibt der seit Beda geübten Unterscheidung der leichteren und schwereren Sünden, soweit sie den Anspruch erhob, Auslegung von Jak. 5, 16 zu sein, endgültig den Abschied. Die Beichte, zu der Jakobus ruft, kann, wie das alterutrum zeigt, ebensogut vor jedem anderen wie vor dem Priester abgelegt werden. Sie besteht darin, daß wir im allgemeinen uns den Nächsten gegenüber als Sünder bekennen — hier kommt Duns mit den Gedanken Bonaventuras über die generalis confessio zusammen — und hat ihren Sinn in der Demütigung, die sie bedeutet. Mit Recht macht Duns geltend, daß der Rat zur Beichte voreinander ganz entsprechend der nachfolgenden Mahnung zum Liebesbeweise gegenseitiger brüderlicher Fürbitte zu verstehen sei. Selbstverständlich ist für Duns die Beichte vor dem Priester durch Christi Gebot eingesetzt, nämlich entweder Joh. 20, 23 oder, wenn man diese Stelle nicht gelten läßt, durch Verkündigung an die Apostel, die sie dann mündlich der Kirche weiter gaben[2]). Aber es war von Bedeutung, daß Duns die Stelle Jak. 5, die er nicht brauchte und nicht brauchen konnte, freigab. Er machte mit der seit Beda und Alkuin im ganzen Mittelalter herrschenden Verwendung der Stelle für die Begründung der Priesterbeichte ein Ende: weder von der Priesterbeichte noch auch von Laienbeichte im bisherigen Sinne des Ersatzes für Priesterbeichte ist Jak. 5, 16 die Rede. Damit wurde freilich die Exegese nicht etwa unbefangen, sondern nur in anderer Art befangen. Man kann sagen: an die Stelle der bisherigen dogmatischen Überbetonung tritt nun eine Unterbetonung aus dogmatischen Gründen. Die Jak. 5, 16 angeratene Beichte vor den Brüdern wird zu etwas möglichst Harmlosem gemacht; nur um ein allgemeines Geständnis der Sündhaftigkeit, nicht um die Beichte bestimmter Sünden soll es sich handeln;

[1]) Dicendo enim: Confitemini alterutrum, non magis dicit confessionem faciendam Sacerdoti quam alii. Subdit enim: et orate pro invicem, ut salvemini, ubi nullus diceret ipsum instituisse nec promulgasse praeceptum divinum; sed intellectus ejus est sicut in illo verbo: „Confitemini alterutrum" persuasio ad humilitatem, ut scilicet generaliter nos confiteamur apud proximos peccatores, . . . ita per secundum persuadet ad charitatem fraternam, ut scilicet per charitatem fraternam subveniamus nobis invicem.

[2]) A. a. O. S. 509 § 11; S. 519, § 17. Vgl. auch R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, 1900, S. 417f.

daher denn auch der im Texte ausgedrückte Zusammenhang zwischen Beichte und Fürbitte nicht zur Geltung kommt. Die Beichte vor den Brüdern wird ganz und gar aus der Nähe und Konkurrenz mit der sakramentalen Priesterbeichte gerückt. Die Theorie von der Laienbeichte als einem im Notfalle gebotenen Ersatz für die Priesterbeichte war endgültig abgetan[1]). Die sakramentale Ausschließlichkeit der Priesterbeichte konnte nicht stärker betont werden. Und dennoch brach Duns mit seiner Befreiung des gefährlichen alterutrum aus der dogmatischen Gefangenschaft die Bahn für neue Entwicklungen in der Geschichte von Jak. 5, 16. Durch Gabriel Biel wird Duns' Auffassung auch Luther bekannt geworden sein[2]).

Trotz Duns[3]) hat aber die Deutung von Jak. 5, 16 auf die Priesterbeichte auch weiterhin geherrscht, nur daß sie nicht mehr allein das Feld hatte. Bei Nikolaus von Lyra in der Postille z. d. St. wird das Jakobuswort einfach auf die Priesterbeichte bezogen, unter Hinweis darauf, daß im alten Gesetze die Sündopfer durch die Hand des Priesters dargebracht wurden. Die im alterutrum angezeigte Gegenseitigkeit bleibt außer Betracht; erst zu V. 16b, bei der Fürbitte, wird die Gegenseitigkeit betont[4]).

4.

Von größter Bedeutung wurde die Auslegung des Erasmus. Er setzt die Linie des Duns Scotus darin fort, daß er die Jakobusstelle nicht auf die sakramentale Beichte bezieht. Es heiße bei Jak. *ἀλλήλοις*, nicht: „den Priestern"; die sakramentale Beichte kann sich Erasmus aber nur dem Priester, nicht anderen Christen abgelegt denken. So bleibt er, indem er die gängige dogmatische Deutung ablehnt, mit seiner Begründung doch ganz und gar in katholischen Vor-

[1]) Vgl. Gromer a. a. O. S. 54f.

[2]) Vgl. Biels „Collectorium in IV libr. Sentent.", IV Dist. 17, quaest. 1.

[3]) Ein Teil der Kanonisten, wie z. B. Panormitanus, lehrte sogar, die Ohrenbeichte sei nicht göttlichen, sondern menschlichen Rechtes. Vgl. Chemnitz, Examen ed. Preuß S. 450b. Man betont jedenfalls den Traditionsbeweis stärker als den Schriftbeweis.

[4]) Nic. de Lyra, Text. bibl. c. glossa ordinaria Lyrae Tom. VI, Basil. 1508, Bl. 216. Confessio debet fieri non solum deo sed etiam homini. Unde et in lege veteri sacrificia quae offerebantur deo, pro peccatis, offerebantur per manum sacerdotis. Zu V. 16b: Et orate pro invicem. Nam confessor tenetur orare pro confitente et e converso.

stellungen hängen. Für seine eigene Deutung stützt er sich auch auf die Lesart παραπτώματα, die er mit lapsus wiedergibt. Jak. denke an die täglichen gegenseitigen Kränkungen der Christen untereinander und wolle, daß diese sofort durch Versöhnung beseitigt werden[1]). In den Paraphrasen von 1522 wird der Zusammenhang innerhalb des V. 16 so gedeutet: wider die ständig vorkommenden Kränkungen im Gemeinschaftsleben gibt es nur die Hilfe der gegenseitigen Fürbitte; diese aber hat zur Voraussetzung, daß jeder sein Vergehen anerkennt[2]).

Die Deutung des Erasmus hat, soviel ich sehe, innerhalb des Katholizismus nur spärliche Nachfolge gefunden. In der Reformationszeit ist Cajetan als ihr Vertreter zu nennen: nec hic est sermo de confessione sacramentali. Der Jesuit Cornelius a Lapide hatte Recht, wenn er Cajetan als „Erasmizans“ bezeichnete. Ambrosius Catharinus, Cajetans Ordensgenosse, der nach seinem Tode (1534) eine Kritik der Kommentare Cajetans ausgehen ließ[3]), wies seine Deutung auch zu Jak. 5, 16 zurück[4]). Außer bei Cajetan findet sich die Deutung des Erasmus nur bei dem gelehrten Minoriten Nicolaus Zeger[5]) (1555) und bei dem episkopalistisch gesinnten anglikanischen Konvertiten Marcantonio de Dominis († 1624)[6]).

Am stärksten nachgewirkt hat die Deutung des Erasmus auf lutherischem Boden.

---

[1]) In N. T. annot. [5], Basel 1540, S. 744. Et magis est errata quam peccata παραπτώματα, quasi dicas, lapsus. Sentit enim de quotidianis offensis Christianorum inter ipsos, quos continuo vult reconciliari. Alioqui si de confessione sensisset, quam dicimus partem sacramenti poenitentiae, non addidisset ἀλλήλοις, id est, vobis invicem, sed sacerdotibus. Ab hoc sententia non dissentit interpretatio Bedae. — Dieser Hinweis auf die Übereinstimmung mit Beda kann sich nur auf die Wendung „quotidiana leviaque peccata“ bei Beda beziehen. Das Charakteristische der Deutung des Erasmus, die Auffassung der Sünden als gegenseitiger Kränkungen, findet sich bei Beda nicht.

[2]) Paraphrases 1522, S. 397: Et quoniam vita humana non constat sine levibus et quotidianis offensis, conveniet uti quotidiano remedio, ut vos vicissim mutuis precibus sublevetis, suum quisque delictum agnoscentes.

[3]) Vgl. Pr. RE. [3] III, S. 633. [4]) Vgl. Petzold a. a. O., S. 44.

[5]) Petzold a. a. O., S. 43; zu Zeger s. RE. [3] III, S. 46, 2ff.

[6]) Marcus Antonius de Dominis, De republ. eccles. London 1620, p. II, lib. V, c. 7, S. 315. Das Confitemini wird erläutert: Hoc est qui in fratrem peccat, confiteatur ei se peccasse, et sic poenitens veniam petat. Von dieser Beichte wird die seelsorgerliche vor dem Priester streng unterschieden. Mit ihr hat die Jakobusstelle nichts zu tun.

Zunächst folgt Luther selber ihr[1]). Zwar ist er in der Sache über den Gedanken des Erasmus, die sakramentale Beichte gehöre allein vor den Priester, weit hinaus. Er weiß um das Recht jedes Christen Beichte zu hören, Absolution zu geben oder dem Bruder in seiner Not mit Rat oder Fürbitte zu helfen[2]). Aber rein exegetisch bleibt Luther in der Linie des Erasmus. Er entwindet die Jakobusstelle den Römischen, die sie neben anderen zur Begründung des Beichtzwanges anwandten. Bezöge sie sich auf die Privatbeichte, so erklärt Luther, dann würde sie den Papisten höchst unbequem; Jakobus „setzt einen seltsamen Beichtvater, der heißt ‚alterutrum', der gefällt dem Papst und Papisten gar nicht." Das „einer dem andern" würde bedeuten, daß auch die Beichtväter den Beichtkindern beichten und „daß sie nit allein Pfaffen, Bischof, Papst sein, sondern ein jeglicher Christ wäre Papst, Bischof, Pfaff und der Papst müßt ihm beichten". Diese Gegenseitigkeit ist aber den Römischen unerträglich. „Ehe sie das zugeben, lassen sie viel lieber den Spruch fahren und bekennen, er rede nichts von der heimlichen Beicht. Das ist auch wahr, wiewohl sie ihn am ersten geführt haben." Luther leuchtet also scharf in die katholische Alternative hinein: erst bezieht man den Spruch auf die pflichtmäßige Beichte vor dem Priester; dann, wenn das „ἀλλήλοις" diese Deutung unmöglich macht, soll der Spruch auf einmal gar nicht von der Privatbeichte handeln. Diese letztere Ansicht hält Luther für exegetisch richtig. Man fühlt es seinen Worten vom „seltsamen Beichtvater alterutrum" an, wie gut die Stelle, auf die Privatbeichte gedeutet, in seine Theologie hineinpassen würde. Aber er braucht sie nicht, er hat Schriftgrund genug für die Vollmacht jedes Christen, Beichte zu hören. So bleibt er exegetisch Erasmus treu. Auch er setzt V. 16a und b in die engste Beziehung. Das Gebet füreinander hat zur Voraussetzung, daß man durch Bekenntnis des dem Nächsten angetanen Unrechtes zum Frieden komme — Friedlosigkeit hindert das Gebet. Kein Gebet füreinander ohne gegenseitige Vergebung, keine Vergebung ohne gegenseitiges Bekenntnis der Kränkung des Bruders, ohne Demütigung voreinander[3]). Was

---

[1]) W. A. 8, 155, 29ff. (Von der Beicht, ob die der Papst Macht habe zu gebieten, 1521). [2]) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie, II ², S. 524ff.

[3]) W. A. 8, 156, 10ff.: Also auch soll ein jeglicher gegen seinem Nächsten sich demütigen, zuvor so er ihn beleidigt hat, sein Sünd bekennen, nicht sich frech entschuldigen, denn damit wird kein Friede und eitel Hindernis des Gebets usw.

bei Erasmus nur eben angedeutet wird, ist hier zu einem tiefen Gedankengange ausgeführt. Der Mangel der Deutung liegt nur darin, daß die „Sünden" auf die Verfehlungen widereinander begrenzt werden. So kann Matth. 5, 23f. (Versöhnung mit dem Bruder vor dem Opfer) als Parallele erscheinen. Die Beziehung der Fürbitte auf die Sünde des Bruders, also umgekehrt die Abzielung des Bekenntnisses auf die helfende Fürbitte kommt nicht zur Geltung. Das Bekenntnis erscheint als Voraussetzung der Fürbitte nur insofern, als es zum Frieden miteinander führt; nicht auch insofern, als die Fürbitte des Wissens um die Sündennot des Bruders bedarf. —

Ehe wir Jak. 5, 16 weiter auf lutherischem Boden verfolgen, gehen wir zu Zwingli und Calvin. Das hat guten Grund schon deshalb, weil die Deutung der schweizerischen Reformatoren auch im Luthertum weiter wirkte.

5.

Zwinglis Verständnis der Jakobusstelle ist von der Deutung des Erasmus unabhängig[1]). Er weiß nichts von der Beschränkung auf Kränkungen untereinander. Jakobus denkt an ein „Bekennen", durch das wir dem Nächsten oder einem doctus scriba eine verborgene Missetat enthüllen, um seine Fürbitte um Gottes Vergebung oder seinen Rat für den Kampf mit der Sünde zu erlangen. Die römische Verwertung der Stelle zur Begründung der Ohrenbeichte wird abgewiesen. Das Sündenbekenntnis hat bei Jakobus den klaren Sinn einer Voraussetzung für ernstliche Gebetshilfe des Nächsten[2]). Jak. 5, 16 wird für Zwingli also zu einem Hinweise auf die Bedeutung der Gemeinschaft, der brüderlichen Zusprache und Fürbitte für den Christenstand des einzelnen. Damit ist zweifellos die wahre Meinung des Jakobus getroffen. Bei Erasmus und Luther war sie, infolge der Beschränkung auf die Sünden widereinander und deren Versöhnung, noch nicht voll zur Geltung gekommen. Jetzt aber konnte

---

[1]) De vera et falsa religione commentarius. Sämtl. Werke, Bd. III (Corp. Ref. Bd. 90), S. 822, 15ff.

[2]) Ex isto loco nihil amplius exprimi potest, quam ut quisque proximum conveniat, ut pro suis secum delictis orare velit; ac ut hoc intentius faciat, exponit vulneris putorem.

Jak. 5, 16 seine Sendung als Aufruf zu einer lebendigen Verwirklichung der communio sanctorum erfüllen.

Es wurde von großer Bedeutung, daß Calvin den gleichen Weg ging[1]). Zwingli schweigt von der Deutung des Erasmus, Calvin erwähnt sie als eine von „vielen" vertretene Auslegung, lehnt sie aber ab[2]). Zur Begründung verweist er auf den engen Zusammenhang zwischen V. 16a und b: das Bekenntnis voreinander und das Gebet füreinander gehören zusammen; das Bekenntnis der Sünden hat den Sinn, die Brüder zu Mitwissern der eigenen Not zu machen, damit sie bittend für uns vor Gott eintreten und uns Vergebung erlangen helfen[3]). In der Institutio beschränkt Calvin die Hilfe der Brüder, um derentwillen wir einander die Sünden bekennen, nicht auf die Fürbitte, sondern stellt ihr voran Rat, Mitleid, Tröstung[4]). Jedenfalls unterscheidet er, anders als Erasmus und die Lutheraner, zwei Formen der Privatbeichte in der Schrift: die eine soll um unsertwillen geschehen, von ihr handelt Jak. 5, 16; die andere dient der Versöhnung eines durch unsere Schuld geschädigten Nächsten; von ihr redet Jesus Matth. 5, 23. Jak. 5, 16 und Matth. 5, 23 stehen also nicht, wie bei den Lutheranern, in Parallele, sondern haben es je mit einer anderen Art der Beichte zu tun[5]). Bemerkenswert ist, daß Calvin bei der ersteren Beichte erklärt, Jakobus erlaube zwar die

---

[1]) Ebenso Bucer, s. Petzold, S. 50.

[2]) Commentarii ed. Tholuck, Vol. II, S. 206: Scio locum hunc a multis exponi de reconciliandis offensis; nam qui redire in gratiam volunt, eos culpam suam agnoscere prius et fateri necesse est... Putant ergo multi, Jacobum hanc ostendere viam fraternae reconciliationis, si mutuo agnoscant peccata sua. Zu den unterstrichenen Worten s. Erasmus.

[3]) A. a. O., S. 206: Nunc admonet quam utiliter peccata nostra fratribus retegamus: quia scilicet eorum intercessione poterimus veniam consequi . . . Mutuam enim precationem cum mutua confessione coniungit, quo significat in hoc prodesse confessionem, ut fratrum precibus juvemur apud Deum. Nam qui neccesitatis nostrae conscii sunt, ad orandum incitantur, ut nobis subveniant; quos vero latent morbi nostri, ii ad opem nobis ferendam sunt segniores . . . Clare enim sonant verba, non alio fine confessionem nobis praecipi, nisi ut qui mala nostra noverint, ad opem ferendam magis suit solliciti.

[4]) C. R. 30, 461: . . . ipsam apostoli mentem accipiamus, quae simplex est et aperta, nempe ut nostras infirmitates vicissim alter in alterius sinum deponamus, mutuum consilium, mutuam compassionem, mutuam inter nos consolationem accepturi. Deinde ut fraternis infirmitatibus mutuo conscii pro illis ad Dominum oremus. [5]) C. R. 30, 465f.

freie Wahl des uns am geeignetsten scheinenden Beichtigers aus der Gemeinde heraus, aber die Pastoren seien vor anderen als geeignet zu erachten und daher auch bevorzugt zu wählen — für solchen Dienst hat der Herr das Amt offenbar auch eingesetzt. Alle Christen sind gewiß mit dem Amte gegenseitiger Mahnung und Tröstung betraut, aber im besonderen doch die Diener am Worte. Im übrigen betont Calvin wie Luther: die Privatbeichte ist eine von Gott uns gebotene Hilfe, aber kein Zwang[1]).

6.

Die Exegese der Lutheraner folgt zunächst überwiegend Luther und damit Erasmus. So Melanchthon in der Apologie[2]) und in den loci[3]). Jak. 5, 16 tritt, wie bei Luther, neben Matth. 5, 23. Jakobus redet von der Versöhnung der Brüder untereinander.

Anlaß, auf Jak. 5, 16 einzugehen, bot immer wieder die römische Verwertung der Stelle zur Begründung des Gebotes der Ohrenbeichte mit der Pflicht, alle Sünden aufzuzählen. Vor allem Bel-

[1]) Ein scharfes Wort fällt (Comment. a. a. O., C. R. 30, 461) gegen den römischen Versuch, aus V. 16 eine Belegstelle für die Ohrenbeichte zu machen. Calvin bemerkt ironisch: soll etwa — das würde aus dem engen Zusammenhange von V. 16a und b folgen — auch nur für die Priester gebetet werden?! Da außerdem Gegenseitigkeit des Bekenntnisses gefordert wird, so müssen folgerichtig die Beichtenden zugleich fähig sein, Beichte zu hören, das heißt: nach der römischen Deutung der Stelle sollen offenbar nur die Priester beichten! — eine ganz ähnliche Weise, ad absurdum zu führen, wie bei Luther. Der von Calvin als absurde Konsequenz hingestellte Gedanke kommt übrigens in der neuesten katholischen Exegese allen Ernstes vor, bei Belser und Gaugusch; s. u. S. 189.

[2]) De confess. et satisf. § 12. J. T. Müller, Die symbol. Bücher der ev.-luther. Kirche, S. 186. Hic non loquitur de confessione sacerdotibus facienda, sed in genere de reconciliatione fratrum inter se. Jubet enim mutuam esse confessionem. — Übrigens beweist die Anfangswendung des Passus „Fortassis et Jacobum citabit aliquis . . .", daß den Reformatoren damals Jak. 5, 16 nicht ausdrücklich zur Begründung der Ohrenbeichte von den Gegnern entgegengehalten wurde. In der Confutatio, die zu diesem Thema allerdings überhaupt keine Bibelstelle anführt, fehlt Jak. 5, 16.

[3]) C. R. 21, 219; 893: Jacobus et nomine confessionis usus est loquens de Reconciliatione: Confitemini mutuo peccata vestra, id est hi, inter quos fuerunt simultates, fateantur utrimque sua delicta et redeant in mutuam gratiam. — Diesen Satz bringt Melanchthons Schüler Viktorin Strigel wörtlich in seinen Ὑπομνήματα in omnes libros N. T. Lips., 1565, S. 288.

larmin rief hier die lutherischen Theologen zum Widerspruch[1]). Joh. Gerhard setzt sich in den loci mit ihm auseinander[2]). Er zitiert ausdrücklich Erasmus und die Glossa interlinearis, also Beda. Wie Erasmus, weist er die Deutung auf die sakramentale Ohrenbeichte mit dem Hinweis auf ἀλλήλοις ab. Mit Calvin fragt er: in eodem versiculo sequitur: orate pro vobis invicem; num pro solis sacerdotibus orandum? Mit Luther und Melanchthon setzt er Jak. 5, 16 und Matth. 5, 23 in Parallele. Sein Unterschied von Luther besteht nur in einer weiteren Fassung des Begriffs „Privatbeichte", die es ihm ermöglicht, Jak. 5, 16 auch von Privatbeichte zu verstehen. Innerhalb der „Privatbeichte" unterscheidet Gerhard mit Leonhard Kaiser (nicht, wie er fälschlich meint, mit Luther, in dessen Historie Leonhard Kaisers 1527[3]) er die Begriffe gefunden hat) die Beichte unmittelbar an Gott als „Glaubensbeichte" von der zur Versöhnung mit dem Bruder dienenden „Liebesbeichte" (von dieser handeln Matth. 5, 23f. und Jak. 5, 16!)[4]) und der zur Erlangung der Absolution dem Kirchendiener oder im Notfalle jedem Christen abzulegenden „Rats- oder Kirchenbeichte". Das confiteri von Jak. 5, 16 ist also zugleich ein deprecari bei dem Nächsten[5]).

In der gleichen Linie bleiben u. a. Abraham Calov[6]) und J. G. Baier[7]).

Indessen nicht alle Lutheraner bleiben streng bei der erasmisch-lutherischen Deutung. Schon frühzeitig wird die Schranke durchbrochen und der Sinn von Jak. 5, 16 über den der Abbitte und Versöhnung bei Kränkungen im Bruderkreise hinaus erweitert.

---

[1]) Lib. 3 de poenit. cap. 5. Andere Stellen bei Petzold, S. 67.

[2]) Loci theol. ed. Preuß. III 270b; vgl. 223a, 253a, b.

[3]) W. A. 23, 455 34ff.

[4]) Loci III 253b: Privata confessio coram proximo nihil aliud est quam mutua et fraterna reconciliatio, qua is, qui proximum verbo vel facto offendit, poenitentia ductus se peccasse confitetur sibique ignosci petit. 270b: Loquitur apostolus de privata offensarum deprecatione, quae est verae caritatis τεκμήριον . . .

[5]) A. a. O. 223a.

[6]) Das N. T. Wittenb. 1682, z. d. St. Verweis auf Matth. 5, 23, auf Luther und die Apologie. — Vgl. auch Calovs Biblia N. T. illustrata Tom. II z. d. St.

[7]) Compend. theol. positiv. ed. Preuß. S. 633, Jak. 5, 16 erscheint als Aufforderung zur Beichte „coram proximo a nobis laeso". — Petzold a. a. O., S. 43 nennt unter den Anhängern der erasmischen Deutung noch folgende Lutheraner: Strigel, Wolfg. Franz, Erasm. Schmid, Seb. Schmid, Winckelmann, J. C. Wolff.

Den frühesten Beleg für die weitere Deutung finde ich auf lutherischem Boden bei Urbanus Rhegius[1]). Vor allem aber ist dann Flacius zu nennen. Seine Clavis scripturae S. von 1567 folgt allerdings noch einfach Erasmus und Luther[2]). Aber die „Glosse" von 1570 verrät, wie überhaupt in der Deutung des Jak., bei Jak. 5, 16 den Einfluß Calvins. Das Bekenntnis der gegenseitigen Kränkungen zum Zwecke der Versöhnung wird zwar keineswegs ausgeschlossen, vielmehr stark betont, aber der Sinn der Stelle darauf nicht beschränkt. Die calvinische Deutung hat die erasmisch-lutherische nicht verdrängt, aber ergänzt[3]).

Ebenso verbindet M. Chemnitz die beiden Gedanken[4]). Desgleichen Calixts Freund und Helmstedter Amtsgenosse Hornejus [5]). In der Orthodoxie herrscht dann, soviel ich sehe, überwiegend Luthers Deutung. Unter den großen Dogmatikern ist Hollaz der erste, der über die Grenze der erasmisch-lutherischen Auslegung hinausführt[6]).

---

[1]) Loci communes, Frankfurt 1545, S. 152a = Opera latine edita. Nürnberg 1562, S. 349b. Von der Stelle Prediger 10, 11 (Si serpens momorderit in silentio) heißt es: Quae verba fraternam confessionem consulunt, de qua et apostolus Jacobus cap. 5, quum ait ἀλλήλοις. Nam medicam linguam habet quisquis consilio orationibusque prodesse potest. Vgl. auch S. 154a = Op. lat., S. 350a: Confitemur et fratri alia ratione peccatum, idqu ebifariam. Primo, ut ex Jacobi 5. ut simul nobiscum veniam apud coelestem Patrem precetur, et mutuis orationibus juvemur. Item Matth. 5 reconciliationem petimus etc. Secundo ... — Daß dem Hinweis auf Jak. 5 sogleich der auf Matth. 5 folgt, könnte für die Deutung auf Versöhnungsbeichte zu sprechen scheinen. Doch hat der erste Satz deutlich allgemeineren Sinn.

[2]) Clavis Scripturae S. Basel 1580, I, 157 (s. v. confessio): Jacob. 5 etiam de mutua offensarum confessione et deprecatione dicitur: confitemini . . .

[3]) Glossa compendiaria in N. Testamentum, z. d. St.: es handle sich um die confessio, „qua mutuo fatemur nos peccatores, ut oretur pro nobis, et de confessione hinc et inde erratorum pro mutua placatione et reconciliatione . . . Apostolus jubet, ut pii sibi mutuo confiteantur peccata, praesertim autem mutuas offensas, et si in quo fratres et Ecclesiam scandalizavimus."

[4]) Examen Concilii Tridentini ed. Preuß (Berlin 1861) S. 442b. Zuerst gibt er, wohl zustimmend, an, daß Augustin Jak. 5, 16 auf die confessio fraterna im Sinne der Versöhnungsbeichte deute. Dann aber heißt es zunächst mit Bezug auf Matth. 18, 15: Sub hac confessione comprehenditur et hoc, quando fraterna correptione, ad agnitionem et confessionem alicujus peccati, etiamsi in nos non sit commissum, frater commovetur et adducitur: Ita enim lucratus es fratrem tuum, inquit Christus. Et propter mutuam interpellationem Jacobus dicit utilem esse hanc confessionem: Orate pro invicem, ut salvemini.

[5]) In ep. Jacob. expositio, 1654; z. d. St.

[6]) Examen theologicum, Stargard 1707, P. III. Theol. Sect. II. Cap. VI, Q. 19.

Auch er läßt die überlieferte Deutung auf ein Bekenntnis zum Zwecke der Versöhnung durchaus gelten, aber sie bezeichnet nur eine Möglichkeit innerhalb des Jak. 5, 16 Gemeinten[1]). Der Sinn des „Bekennens" kann auch sein, daß ein von verborgener Sünde verwundetes Gewissen Rat oder Fürbitte des Bruders sucht. Das sind genau die von Zwingli und Calvin zuerst vertretenen Gedanken[2]).

Eine Stelle ganz für sich unter den Lutheranern nimmt der Däne C. E. Brochmand (Professor in Kopenhagen, Bischof v. Seeland) ein. In seinem Systema[3]) geht er durchaus in der Linie der Calvinischen Exegese von Jak. 5, 16: die brüderliche Beichte darf nicht wider Geist und Buchstaben des Textes auf die Priesterbeichte eingeengt werden. In seinem Jakobuskommentar[4]) (1658) dagegen bezieht er die Stelle, überraschend genug, in scharfem Gegensatze zu dem Systema auf die Priesterbeichte. Die Vergewaltigung des ἀλλήλοις macht er genau der katholischen Exegese, wohl unmittelbar dem Cornelius a Lapide nach[5]). Der Grund für diese seine Auslegung wäre, auch wenn der Kommentar nicht so verräterisch auf die praxis Ecclesiae Bezug nähme, leicht zu erraten: die kirchlich-dogmatische Wertung der Privatbeichte, der scharfe Gegensatz des Lutheraners gegen die Reformierten leitet Brochmand. Er will wider die refor-

---

Confitetur autem proximus proximo culpam vel reconciliationis causa, cum proximum injuria affecit, vid. Matth. V 23, vel petendi consilii causa, cum delictum occultum conscientiam vulneravit; vel etiam mutuarum precum causa, ut alter pro alterius incolumitate et salute pias ad Deum fundat preces.

[1]) Hollaz bringt, wie Joh. Gerhard, die Begriffe Confessio fidei und Confessio charitatis. Ersteren führt er auf Luther zurück; von letzterem heißt es nur: communiter vocatur. Es fehlt der Begriff der „Ratsbeichte"; oder vielmehr: die confessio charitatis befaßt bei Hollaz die dritte der von L. Kaiser genannten Formen der Beichte, die Beichte „ratshalben", mit unter sich. Dadurch bekommt der Begriff „Beichte der Liebe" einen weiteren Sinn als bisher.

[2]) Weitere lutherische Theologen, die über die erasmisch-lutherische Deutung hinausgehen, nennt Petzold a. a. O., S. 49 f.

[3]) Univers. Theol. Systema. Ed. VI. Ulm 1604, Tom. II, S. 145, 147. Zuletzt heißt es: Non enim jubet Apostolus, confiteamur peccata soli sacerdoti, sed Jacobi suasio est: Confitemini ἀλλήλοις. [4]) Frankfurt 1658, S. 109.

[5]) Frustra opponitur loquutio: ἐξ. ἀλλήλοις. Nam hac loquendi forma (!) aliud non significatur, quam alios aliis confiteri debere, hoc est, homines hominibus istis, quibus divinitus est commissa potestas remittendi peccata. (Das ist fast wörtlich Cornelius a Lapide!) Für diesen Sinn von ἀλλήλοις wird auf Röm. 15, 7; Ephes. 5, 21; 1. Petr. 4, 9 (s. Cornelius a Lapide!) verwiesen!

mierte Geringschätzung der Privatbeichte auch an der Jakobusstelle eine Waffe haben. Das Interesse des Polemikers bestimmt die Exegese. Dabei geschieht ihm der seltsame und schlimme Fehler, daß er in seiner Übersicht über die drei Typen der Exegese, die papistische, die calvinistische, die lutherische, als calvinistische die erasmisch-lutherische (mutua deprecatio offensarum et fraterna reconciliatio fidelium) bekämpft, dagegen als lutherische die seinige hinstellt, die kaum ein einziger Lutheraner vertritt[1]). Ob er die lutherisch-melanchthonische Exegese wirklich nicht kannte? Jedenfalls lehnt er sie ab als „calvinistisch"![2]). Hier ist alles verwirrt!

7.

Von den calvinistischen Theologen folgt ein großer Teil der Deutung Calvins[3]).

Unter den Bekenntnisschriften ist das Erlauthaler Bekenntnis von 1562 zu nennen[4]). Hier werden zwei Formen der Privatbeichte unterschieden: die eine geschieht vor Gott, die andere vor dem Kirchendiener und vor dem Nächsten als privata instructio aut consultatio eines durch Sünde oder Zweifel (die Erwähnung der Zweifel ist ein neuer, bezeichnender Zug[5]) bedrückten Gemütes. Hierbei nun führt das Bekenntnis Jak. 5 an. Das ist sachlich genau Calvins Auffassung.

---

[1]) Vgl. auch Petzolds Verwunderung über Br.; a. a. O., S. 36.

[2]) Wie leichtfertig Brochmand arbeitet, zeigt seine Bemerkung über den Reformierten Pareus, dem er samt den belgischen Auslegern die Deutung auf die mutua deprecatio offensarum (aus reformiert-kirchlichem Interesse: damit die Jakobusstelle ja nicht die Privatbeichte zu stützen scheine!) zur Last legt. In Wahrheit verbindet P. mit der erasmisch-lutherischen die calvinische Deutung und empfiehlt, wie Calvin, ausdrücklich die Diener am Wort als Beichtiger; s. S. 187.

[3]) S. die Aufzählung bei Petzold S. 50f. — Polanus, Syntagma theol. christ. 1625, S. 469 schreibt hier wie auch sonst vielfach in seiner Theologie Calvin aus. Vgl. meine Prinzipien der deutschen ref. Dogmatik 1914, S. 231 A. 2.

[4]) E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche 1903, S. 290. Altera confessio est privata instructio aut consultatio, cum accedimus ministros Ecclesiae et eos consulimus de morbo conscientiae nostrae, cum propter aliquod flagitium turbatur conscientia... Haec fit coram proximo, cum illi nostra peccata et dubitationes explicamus.

[5]) Doch läßt schon bei Calvin die Wahl des allgemeinen Ausdrucks infirmitates (C. R. 30, 465) die Beziehung auch auf Zweifel und Gewissensskrupel, neben den Sünden, zu. Vgl. auch Pareus (s. u. S. 187).

Aber ein Teil der Reformierten ist auch der Deutung des Erasmus gefolgt[1]). Diese Exegese mochte hier und da einer Stimmung willkommen sein, die die Privatbeichte vor Menschen geringschätzte und wegen der römischen Entartung möglichst zurückstellte. Vergleicht man etwa Calvins eigene Sätze über die Beichte mit dem entsprechenden Absatz der Confessio helvetica posterior von 1562[2]), so ist der Unterschied der Stimmung unverkennbar — es ist zu einem Teile der Unterschied zwischen Genf und Zürich. Gewiß stellt auch Calvin die unmittelbar an Gott gerichtete heimliche Beichte des einzelnen (arcana confessio, quae Deo fit) voran. Und die Privatbeichte vor Menschen, also auch bei dem Geistlichen, kommt nach Calvin nur dann in Frage, wenn der Einzelne mit seiner Schuld gar nicht allein fertig werden kann. Für diesen Fall wird ihm dann aber zur Pflicht gemacht, die Hilfe der von dem Herrn uns dargebotenen Möglichkeit der Privatbeichte zu benutzen[3]). In der Confessio helv. post. dagegen ist in keiner Weise von Verpflichtung, sondern nur von Zulassung die Rede: die Konsultation des minister ecclesiae oder eines in Gottes Gesetz gelehrten Bruders durch besonders Belastete und Versuchte wird „nicht verworfen" (non improbamus). Das ist eine sehr andere, recht kühle Stimmung gegenüber der Privatbeichte. Zu ihr paßt es, daß die erasmische Deutung von Jak. 5, 16 beibehalten wird[4]).

Damit soll nicht gesagt sein, daß das Fortleben der erasmischen Exegese auf reformiertem Boden überall mit der Geringschätzung der Privatbeichte zusammenhing oder gar durch sie bedingt war. —

[1]) Petzold a. a. O. S. 43 nennt Coccejus, Gomarus, Petr. Molinaeus, Voetius, Curcellaeus, Limborch. [2]) E. F. K. Müller a. a. O. S. 189, Z. 39ff.

[3]) C. R. 30, 466: Ergo id officii sui unusquisque fidelium esse meminerit: si ita privatim angitur et afflictatur peccatorum sensu, ut se explicare nisi alieno adjutorio nequeat, non negligere quod illi a Domino offertur remedium; nempe ut ad se sublevandum privata confessione apud suum pastorem utatur, ac ad solatia sibi adhibenda privatim ejus operam imploret, cujus officium est et publice et privatim populum Dei evangelica doctrina consolari.

[4]) Necesse est ergo, ut Deo patri nostro confiteamur peccata nostra, et cum proximo nostro, si ipsum offendimus, redeamus in gratiam. De quo confessionis genere loquens Jacobus Apostolus . . . (folgt 5, 16). — Petzold a. a. O. S. 35 meint, daß die Reformierten und Sozinianer, wenn sie bei der Exgese von Jak. 5, 16 die Deutung auf Privatbeichte vor dem Priester ablehnen, für befangen gelten können wegen ihrer eigenen Geringschätzung der Privatbeichte. Erst die lutherische Exegese sei ganz unbefangen.

Die calvinische Deutung brauchte die erasmische nicht notwendig zu verdrängen, sondern konnte sie ergänzen. Wir sahen es schon bei einigen Lutheranern. Auf reformiertem Gebiete ist David Pareus als Beispiel für die Verbindung der beiden Gedanken lehrreich[1]). Die Ausführlichkeit, mit der er in seinem Jakobuskommentar unsere Stelle behandelt — er schließt einen Exkurs über die verschiedenen Arten der Beichte und die Frage der Ohrenbeichte an —, zeigt, welche Bedeutung sie in der konfessionellen Auseinandersetzung bekommen hatte. Nic. v. Lyra und Bellarmin werden zitiert und widerlegt. In seinen polemischen wie in seinen positiven Gedanken folgt P. sachlich und z. T. wörtlich dem Meister Calvin. Seine irenische Art kommt aber darin zur Geltung, daß er zunächst auch die engere Deutung auf die mutua deprecatio offensarum et fraterna reconciliatio fidelium, also parallel zu Matth. 5, 23, für durchaus möglich erklärt und in der Wahl des Ausdrucks *παραπτώματα* statt *ἁμαρτίας* geradezu eine Stütze für sie findet. Aber — so fährt er fort — nichts hindert auch, das Bekenntnis der Fehle umfassender zu verstehen — und nun folgt Calvins Deutung, darauf die zuversichtliche Erklärung: Haec est sententia Apostoli, die aber, wie das Weitere zeigt, wieder beiden Gedanken zusammen gilt[2]). Als Beichtiger werden, wie bei Calvin, besonders die Diener der Kirche, nämlich die Presbyter und Pastoren herausgehoben.

8.

Die katholische Behandlung und Verwendung der Stelle bietet kein einheitliches Bild. Es war wohl eine Wirkung der Reformation, zugleich Nachwirkung des Duns Scotus, wenn die Confutatio und das Tridentinum[3]) auf die Verwendung von Jak. 5, 16 zur Be-

---

[1]) Commentarii in Epistolas Canonicas Jacobi, Petri et Judae. Vorwort von 1621. Mir liegt vor die Ausgabe Genf 1641, S. 171ff.

[2]) Pareus denkt nicht nur an Sünden, sondern auch an sonstige innere Nöte und Gewissensskrupel, die wir einander enthüllen sollen um Rat und Fürbitte zu erhalten. Nec non comminatio (lies communicatio) necessitatum et infirmitatum nostrarum (zum Ausdruck infirmitas s. Calvin), ut mutuis consiliis et precibus nos juvare possimus: Ad hanc communicationem pertinent etiam scrupuli conscientiae, ut hos etiam in sinus eorum effundamus, qui maxime mederi illis ex verbo Dei possunt. Tales autem sunt presbyteri et pastores Ecclesiae.

[3]) Über die Haltung des Tridentinum schreibt M. Chemnitz, Examen S. 450b: Tridentinum Concilium agnoscit, injuriam fieri illis Scripturae dictis (nämlich u. a.

gründung der Ohrenbeichte verzichteten und sich allein auf Joh. 20, 23 stützten. Der tüchtige jesuitische Exeget Maldonatus konnte die Stelle ganz wie Calvin auslegen und das alterutrum so wie den Zusammenhang mit V. 16b gegen die Deutung auf die sakramentale Beichte geltend machen. Er braucht, wie Duns, die Stelle nicht; Joh. 20 leistet genug[1]). Bei Estius kommt der durch Duns begründete kirchliche Positivismus der Exegese zugute: die Ohrenbeichte ist, von allen Schriftstellen ganz abgesehen, durch die Apostolica perpetua traditio gesichert — so kann man zwischen den möglichen Deutungen von Jak. 5, 16 ohne dogmatische Rücksichten wählen[2]).

Aber ein großer Teil der nachtridentinischen Exegeten und Dogmatiker hält die Deutung auf die Ohrenbeichte fest[3]). Jakobus setzt die Ohrenbeichte allerdings weder ein noch verkündigt er ihre Einsetzung, aber er setzt sie voraus; z. T. läßt man gleichsam als Nebendeutung die Beziehung der Stelle auf die brüderliche Beichte zu.

Besonders interessant ist die Auslegung des Cornelius a Lapide[4]). Er deutet V. 16 als Vorbedingung für die extrema unctio, also auf die Beichte vor dem Priester. Das alterutrum wird im Anschlusse an Hugo v. St. Victor und Bellarmin im Sinne einer geordneten Gegenseitigkeit verstanden, unter Hinweis auf 1. Petri 4, 10 und den vulgären Sprachgebrauch[5]). Warum aber sagt Jak. dann nicht einfach: beichtet den Priestern? Weil seine Mahnung noch einige Nebenbedeutungen haben soll, einen mehrfachen Sinn, der bei allzu eindeutigem Ausdrucke fortfiele. Also z. B. die Priester sollen daran erinnert werden, daß sie selber zu beichten haben. Außerdem wählt Jak. den Wortlaut, um die Beichte auch vor Laien als consilium, nicht als praeceptum nahezulegen. Solche Laienbeichte kann entweder der gegenseitigen Versöhnung dienen oder eine Übung der humilitas sein oder seelsorgerlichen Sinn haben oder, zumal angesichts

Jak. 5, 16), si ad Pontificiam confessionem intorqueantur. — Der Duns-Kommentator Hiquaeus folgt gleichfalls der Linie seines Meisters; s. Duns, op. omnia, Bd. 18, S. 513a. [1]) S. das Zitat bei Petzold S. 68.

[2]) Petzold S. 68. Vgl. auch den Bericht bei Calov, Biblia N. T. illustrata; z. d. St.

[3]) Vgl. im einzelnen Petzold S. 66ff.

[4]) Comment. in Script. sacram XX, Paris 1868, S. 219ff. Confitemini alterutrum = confitemini homines hominibus vobis similibus, puta illis, quibus a Christo demandata est absolvendi cura et potestas, scilicet sacerdotibus.

[5]) Auf 1. Petr. 4, 9 (Hospitales sitis invicem) weist schon Bellarmin hin, Lib. 3 de poenit. c. 5.

von Trennung oder Tod, das Band der Liebe festigen wollen[1]). Man sieht, Cornelius hat von Duns, vor allem auch von Erasmus und den Protestanten gelernt und kann innerhalb dieses Nebensinnes der Stelle, mit dem Vorzeichen des „Rates“, ihre guten Gedanken unschädlich sich aneignen. Die Laienbeichte in diesem Sinne ist in den Orden im Gebrauch, gerade als Versöhnungsbeichte. Der Jesuit bringt es also fertig, durch Mehrstufigkeit der Deutung ungefähr jede bisher vertretene Exegese mit einzubauen — als „consilium“, als Nebenbedeutung. Aber die Elastizität ist nur die Kehrseite ungeminderter dogmatischer Strenge. Die confessio facta laico ist weder sakramental (denn der Laie hat keine Schlüsselgewalt)[2]) noch notwendig, allerdings nützlich. Mit Absolution hat sie nichts zu tun. Die Nebenbedeutungen von Jak. 5, 16 leben nur im schweren Schatten der eigentlichen Bedeutung.

Auch die neueste katholische Exegese ist nicht einer Meinung. Mehrere von den in der Geschichte der Auslegung hervorgetretenen Deutungen leben weiter. Wohl die meisten Exegeten, z.B. Bisping[3]) Belser[4]) und Gausch[5]) beziehen das ἀλλήλοις, wie der Kontext nahelege, auf die Priester und beruhigen ihr schlechtes exegetisches Gewissen mit der Auskunft: „Außerdem kann ja doch der Fall eintreten, daß aus der Zahl der Presbyter selbst einer krank wird; ein solcher soll dann gleichfalls auf dem Krankenlager vor einem andern Presbyter ein Bekenntnis der Sünden ablegen“! Zu welchen Künsten zwingt hier das Dogma! — Meinertz[6]) gesteht zu, daß

[1]) Reconciliationis mutuae causa; humilitatis studio; ad petendum consilium et auxilium; ad magis charitatis vinculum, praesertim imminente discessu et morte.

[2]) Porro laicus audiens confessionem non potest confitentem absolvere. Sic enim usurparet officium sacerdotis faceretque sacrilegium.

[3]) Erkl. d. kathol. Briefe 1871, z. d. St.

[4]) Die Epistel d. hl. Jakobus, 1909; z. d. St. Allerdings ist Belser sehr vorsichtig. Er gibt zu, daß man die Wendung in V. 16, wenn sie den von ihm gemeinten Sinn hat, „in etwas inkorrekt finden kann“. Die Worte „können an sich sehr wohl dahin verstanden werden, die Gläubigen sollen einander ihre Sünden bekennen oder beichten“; darauf heißt es: „ἀλλήλοις schließt eine Beziehung auf die vorher genannten Presbyter der Kirche nicht aus“; dann folgt der oben im Texte wiedergegebene Satz. Nachher hören wir: Jak. bezeichne mit ἀλλήλοις „zunächst die Presbyter und die Kranken in ihrem Wechselverhältnis: die Kranken sollen anderen Menschen = Presbytern ihre Sünden bekennen, und diese sollen für die Gläubigen beten ...“!!

[5]) L. Gausch, der Lehrgehalt der Jakobusepistel 1914. G. schreibt Belser wörtlich aus. [6]) In: Tillmann, Die hl. Schrift des N. T., 1912, Bd. 4, S. 86.

an der Stelle „nicht ausschließlich von dem Bekenntnis der Sünden vor dem Priester die Rede“ ist — genug, daß überhaupt dem Sündenbekenntnis eine so hohe Bedeutung beigelegt wird! Schegg[1]) denkt wirklich an ein gegenseitiges Bekenntnis, aber es könne sich dabei nur um die täglichen Unvollkommenheiten usw. handeln, nicht um Todsünden. Solches Bekenntnis, mit der Fürbitte verbunden, weise „auf eine rührende Übung der ersten Glaubensbegeisterung“ und sei ein „Akt der Abbitte vor Gott und der Selbstverdemütigung, wodurch die Kraft des Gebets erhöht wurde“. In der culpa des klösterlichen Gemeinlebens habe sich „diese heroische Tugendübung“ erhalten. So kehren bei Schegg Gedanken Bedas, Duns', des Cornelius a Lapide wieder. Er kann der Stelle besser als die oben genannten Exegeten gerecht werden, aber doch auch nur soweit, daß die Einzigartigkeit der sakramentalen Priesterbeichte keinen Augenblick gefährdet wird. — Trenkle[2]) betont die Allgemeinheit der Wendung von V. 16; das sakramentale Bekenntnis sei selbstverständlich und in erster Linie eingeschlossen, übrigens auch für die Priester selber nötig; aber auch das nichtsakramentale Bekenntnis in seinen verschiedenen Gestalten werde Jak. hier im Auge haben (so mit Cornelius a Lapide und Schegg).

Die moderne katholische Dogmatik stellt bei der sakramentalen Beichte den Traditionsbeweis in den Vordergrund. Ein Schriftbeweis ist nur indirekt zu führen: die Einsetzung der richterlichen Absolution durch den Herrn bedingt auch die Einsetzung der Beichte[3]). So braucht Jak. 5, 16 nicht zum Beweise zu dienen, wird aber trotzdem z. T. von den Dogmatikern auf die sakramentale Beichte gedeutet[4]).

9.

Auf evangelischer Seite wurde es bedeutsam, daß um die Mitte des 18. Jahrhunderts der Leipziger C. Fr. Petzold in seiner Dissertation von 1744 eine methodische Widerlegung der erasmisch-luthe-

[1]) Der kathol. Brief des Jak. 1883, S. 265f.

[2]) Der Brief d. hl. Jak., 1894.

[3]) Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, Bd. 10, 1904, S. 56f. B. Bartmann, Lehrb. d. Dogmatik, 4/5, II, 1921, S. 413. Vgl. 389.

[4]) So z. B. von Gutberlet a. a. O. Bartmann dagegen erklärt von Jak. 5, 16 wie von anderen neutest. Stellen, in denen von einem Bekenntnis die Rede ist: „bei keiner steht zweifellos dessen Sakramentalität fest“.

rischen Beschränkung auf die Abbitte der mutuae offensae brachte[1]). Damit war in der wissenschaftlichen Exegese auch des lutherischen Kirchengebietes der Sieg der allgemeineren Deutung entschieden. Petzold gibt zu, daß das gegenseitige Bekenntnis der Sünden in der Schrift sonst nicht geboten werde, betont aber zugleich, daß dieses Gebot durchaus in der Linie der apostolischen Worte Kol. 3, 16; 1. Thess. 5, 14; Hebr. 10, 24 liege[2]). Die Bedeutung des Amtsträgers als Beichtiger soll dabei nicht zu kurz kommen. Im Gegenteil: wird schon die Beichte voreinander geraten, wieviel mehr empfiehlt es sich, dem Amtsträger zu beichten, der noch besseren Rat für die geängsteten Gewissen und vor allem die Absolutionsgewalt hat![3])

Die neuere evangelische Exegese seit Petzold geht überwiegend den gleichen Weg. J. A. Bengel setzt wie Calvin die Teile des V. 16 in das engste Verhältnis und sagt fein: Confessio cuilibet fieri potest, qui orare potest. Ebenso in der Sache der Rationalist Gebser[4]), M. Schneckenburger[5]), F. H. Kern[6]), Hofmann, Beyschlag, M. Dibelius, Fr. Hauck. Die Beziehung des *ἀλλήλοις* auf die Presbyter hat unter den neueren evangelischen Exegeten nur D. J. Pott[7]) vertreten.

Gehen wir über die Grenzen der zünftigen Exegese hinaus und fragen nach der Verwertung der Stelle in der neueren evangelischen Theologie, so entbehrt es nicht besonderen Reizes, daß in die Geschichte von Jak. 5, 16 auch Schleiermacher hineingehört. Er hat bei denkwürdigem Anlaß, in dem Jubeljahr der Augsburgischen Konfession, anknüpfend an den Kampf des Bekenntnisses gegen den Zwang zum Aufzählen der einzelnen Sünden in der Beichte, eine

[1]) A. a. O. S. 42—48. Petzold sucht übrigens ernstlich zu zeigen, daß seine Exegese der der Apologie nicht widerstreite!

[2]) A. a. O. S. 44f. [3]) S. 36.

[4]) Der Brief des Jak. 1828, S. 407. Gut sagt er: „Der Apostel wollte durch dies Gebot, das für alle galt, das Band des Vertrauens und der Liebe nur um so fester um die Christen schlagen. Und das Ideal einer christlichen Gemeinschaft, wie könnte es schöner gedacht werden und vollendeter, als wenn der Geist des Vertrauens und der Liebe in allen so weht, daß keiner dem anderen etwas verbirgt und alle für die gegenseitige Besserung mitwirken?"

[5]) Annot. ad Epist. Jac. 1832; z. d. St. Aus Gebser übernimmt er den Gedanken: quae confessio . . . vinculum . . . mutuae caritatis . . . arctius jungit.

[6]) Der Brief Jakobi 1838, S. 238f. Auch nach ihm redet Jak. von dem „Segensvollen der christlichen Gemeinschaft". [7]) Epistolae catholicae . . . 1786.

Predigt über die Jakobusstelle gehalten: „Ermunterung zum Bekenntnis der einzelnen Sünden“[1]). Seine Auslegung der Stelle scheint zunächst in der erasmisch-lutherischen Linie zu bleiben: „Bekenntnis der einzelnen Sünden, die wir wirklich begangen haben einer gegen den andern, und zwar damit sie ein Gegenstand des Gebetes werden können“. So heißt es in der Einleitung der Predigt[2]). Aber weiterhin tritt diese Begrenzung auf die Sünden widereinander ganz zurück. Es ist allgemein von „allen inneren Kämpfen“, von „allem, was wir nur innerlich durchkämpfen müssen“, die Rede[3]). Damit kommt Schleiermacher zur vollen Auswertung des Apostelwortes; es weist mit der Mahnung zum Bekenntnis und zur Fürbitte auf das „Hilfsmittel der lebendigen Gemeinschaft“[4]). „Ich kann es nicht aussprechen, wie sehnlich ich wünsche, daß recht Viele unter uns aus eigener Erfahrung ein Zeugnis davon mögen ablegen können, was für ein Segen in allen inneren Kämpfen, in denen wir so gern Sieger sein möchten, und in den schwersten am meisten, auf einem solchen Bekenntnis ruht... Warum wollen wir bei allem, was wir nur innerlich durchkämpfen müssen, freiwillig allein stehen, da wir doch ein Recht haben auf brüderlichen Beistand von denen, welche Glieder sind an demselben Leibe“[5]). Die Segenswirklichkeit der christlichen Gemeinschaft tritt lebendig hervor. Der Bruder kann dem Bruder „den gemeinsamen und höchsten Freund der Seele, der nicht mehr unter uns wandelt, nicht ersetzen, aber doch vergegenwärtigen“[6]); der Bruder, dem wir bekannt haben, kann etwas Ähnliches an uns tun wie der Erlöser mit seinem Blicke an dem verleugnenden Petrus tat[7]). Das sind, in der Sprache einer neuen Zeit, die gleichen Gedanken wie bei Calvin. Aber der Unterschied ist doch nicht zu übersehen. Zwar, wenn Schleiermacher jedes Glied der Gemeinde dazu aufruft, „sich entweder mit denen, welche ihm dazu als Diener des Worts zunächst zugewiesen sind, auf eine solche Weise zu verständigen, daß sie mit Nutzen seiner Seele wahrnehmen können, oder den zu suchen in der Gemeine der Gläubigen, der ihm für sein geistiges Bedürfnis am besten“ Christus „vergegenwärtigen kann“[8]), so scheint das sachlich ungefähr Calvin wiederzugeben[9]).

[1]) Predigten II. Neue Ausg. 1843, S. 679ff.
[2]) S. 680. [3]) S. 683. [4]) S. 684. [5]) S. 683. [6]) S. 691.
[7]) S. 683. [8]) S. 691.
[9]) Vgl. oben S. 180. Es heißt bei Calvin C. R. 30, 466: Ac in priore quidem specie,

Und doch ist es bezeichnend, daß Calvin von der Freigabe der Wahl eines geeigneten Bruders weiterschreitet zum nachdrücklichen Hinweis auf die Diener am Wort als die geeignetsten Beichtväter, während Schleiermacher umgekehrt von diesen, die uns „zunächst" zugewiesen sind, weitergeht zu der freien Wahl des geeignetsten Bruders. Bei Calvin steht die freie Wahl, bei Schleiermacher die Eignung des Geistlichen in einem Konzessivsatze![1]) Auch Calvin weiß von der größeren oder geringeren Eignung eines Gemeindegliedes, Bekenntnis zu empfangen — aber der Ton liegt bei ihm doch ganz auf derjenigen „amtlichen" Eignung, die der Diener am Worte durch die besondere Einsetzung Christi hat. Schleiermacher dagegen erwägt, daß der Diener am Wort nicht immer das Vertrauen in der Gemeinde hat, nicht in allen Fällen „vertrauter Herzensfreund" ist, daß nicht selten Verstimmungen zwischen dem Geistlichen und einzelnen Gemeindegliedern entstehen — und betont von da aus das Recht freier Wahl eines Beichtigers aus der Gemeinde. Die besondere Eignung des Geistlichen besteht weniger in der Einsetzung des Amtes durch Christus, als in seiner „reicheren Erfahrung[2])". Der Ton liegt unverkennbar an anderer Stelle als bei den Reformatoren. Der reformatorische Begriff des Amtes droht hinter dem pietistisch-romantischen des „Herzensfreundes" zurückzutreten — so gewiß auch Freundschaft und Amt zusammengehören können.

Aus dem Luthertum des 19. Jahrhunderts seien nur zwei be-

---

tametsi Jacobus neminem nominatim assignando, in cujus sinum nos exoneremus, liberum permittit delectum, ut ei confiteamur qui ex ecclesiae grege maxime idoneus fuerit visus; quia tamen pastores prae aliis ut plurimum judicandi sunt idonei, potissimum etiam nobis eligendi erunt. Man vergleiche mit den gesperrten Worten folgende Wendungen bei Schleiermacher: „so müßte doch jeder einen Bruder finden können, in dessen Herz er sein Bekenntnis niederlegte" (686); „mit diesem Bedürfnis des Bekennens soll niemand an einen einzelnen gewiesen sein, sondern Jeder nur an seine freie Wahl aus der Gemeinde" (686) und die oben im Texte angeführte Stelle: „den zu suchen in der Gemeinde der Gläubigen, der ihm für sein geistiges Bedürfnis am besten . . ." (691). Ich zweifle angesichts dieser Entsprechungen nicht daran, daß Schleiermacher die Sätze Calvins im Ohr, wenn nicht gar vor Augen gehabt hat.

[1]) Für Calvin vgl. das tametsi des in der vorigen Anm. zitierten Satzes. Für Schleiermacher S. 685: „Allein wie sehr es auch zu wünschen ist, daß jeder Diener des Wortes recht vielen seiner Gemeindeglieder ein solcher vertrauter Herzensfreund sein möge." [2]) S. 685.

zeichnende Stimmen beigebracht. Claus Harms[1]) führt Jak. 5, 16 an unter dem, was nach der reformatorischen Reinigung des Beichtwesens auch für uns bestehen bleibt: „Dies ist geblieben, die Absolution, dies ist geblieben, das Bekenntnis der Sünde, dies ist geblieben, die brüderliche, väterliche Vermahnung: bekenne einer dem andern seine Sünde, Jak. 5, 16." Cl. Harms denkt aber, wie der ganze Zusammenhang zeigt, nur an die Beichte vor dem Pfarrer, der berufen ist, die Absolution zu verwalten[2]).

Der Erlanger Frank dagegen erwähnt die Jakobusstelle bei der Frage nach der Selbsttätigkeit der Gemeindeglieder neben dem Amte. Sie dient ihm zum Belege dafür, daß „kein durchschlagender Grund vorliegt, weshalb nicht das Sündenbekenntnis und die Absolution . . . in engerer brüderlicher Gemeinschaft sollten gehandhabt werden, je nach Bedarf und unvorgreiflich der Rechte des geistlichen Amtes"[3]). Damit wird die Stelle in dem Sinne verwertet, der in der protestantischen Auslegungsgeschichte immer mehr Gemeingut geworden war.

---

[1]) Die Religionshandlungen der lutherischen Kirche. In neun Predigten. Kiel 1839, S. 76.

[2]) S. 77: „Vertrüge jemandes christliches Gefühl das und hielte es mit der Schrift vereinbar, . . . wenn der erste Beste jemandem die Absolution erteilte, wie sich zwei auf der Gasse begegnen? 1. Kor. 14, 40 steht geschrieben: Laßt alles ehrlich und ordentlich zugehen."

[3]) System der christl. Sittlichkeit, II § 35, S. 165.

„Denn auch deine Sprache verrät dich.“[1]

Eine Studie zum Verständnis englischen Geistes.

Von **Wilhelm Vollrath.**



Es ist keine ganz leichte Sache, daß ein Zeitgenosse den anderen begreift und dadurch sicher wird im Umgang mit ihm. Insbesondere bereitet das Verständnis des Engländers dem Kontinentalen einige Schwierigkeit. Auf geläufige Schlagworte und Allgemeinbegriffe wird man verzichten müssen. Denn sie liefern keine Erkenntnis des Lebens, das nicht nach Regeln geht, sondern allein um seiner Ausnahmen willen beachtlich und interessant ist. Für englisches Leben gilt das besonders. Voraussetzung verstehenden Erkennens ist, daß man im Lande lebt, Fühlung hat mit allen Ständen und die Gabe zu beobachten oder die Fähigkeit abzulauschen was bemerkenswert ist. Aber wo soll einer anfangen? Man kann auf Sitten sehen und gesellschaftliche Einrichtungen. Sie haben Dauer, stellen Überlieferung dar und verraten Treue zu ihr. Sie behalten hohe Bedeutung als Gelegenheiten zur Erkenntnis völkischer Eigenart. Aber sie geben nur das Typische, den Durchschnitt, nicht den Charakter in der Konkretheit dramatisch bewegten Lebens. Man könnte sich ferner an ihre Taten erinnern, sie nach ihren Werken beurteilen. Aber als Erkenntnisquelle für das Wesen sind auch sie kein geeigneter Ansatz. Erstens weil sie einmalig sind und sich nicht so oft wiederholen, daß eine Wissenschaft darauf bauen kann; zweitens weil man bei äußeren Taten schwer hinter die inneren Motive kommt, an die letzten treibenden Kräfte heran, die im Verborgenen liegen, daher immer vieldeutig und diskutabel sind. Also kommen sie höchstens als Beispiele in Betracht für Erkenntnisse, die anderswoher gewonnen werden.

Der Gesinnung und Einstellung hinter dem Werk, dem Charakter des anderen kommt man schon näher durch Bezugnahme auf Worte,

[1]) Matth. 26, 73.

darin er sich ausdrückt, danach auch die Taten zu deuten und zu werten sind. Das Hörensagen reicht weiter und dringt tiefer als der Augenschein. Hörend gelangt man hinter das was sichtbar ist, oder was Sitte und Brauch gebieten. Es gibt eine Reihe geflügelter Worte, Sentenzen, Sprüche, die gerne gebraucht werden. Soweit sie nicht internationalen Kurs haben, gehören sie zum geistigen Kapital einer Nation. Eine Zusammenstellung dieser bodenständigen Worte wäre zweifellos interessant und ergäbe Anhaltspunkte für eine Charakterologie. Indes wir scheiden auch sie hier aus. Denn sie versetzen nur selten in den Betrieb des Lebens, seine Entscheidungen und Entschlüsse. Sie nötigen und leiten nicht unmittelbar zur Tat. Es sind meist Zitate, die Betrachtung über das Leben anstellen oder als Reflexion neben dem Leben stehen. Sie enthalten viel Weisheit, aber wenig treibende Kraft und Initiative zur Tat. Sie sind nicht unmittelbar zum Leben, sondern mittelbar.

Damit kommen wir auf eine neue Gelegenheit des Verstehens, die bisher nicht genügend Beachtung fand. Es handelt sich hier weniger um Sprichworte oder geprägte Zitate, die eine Rede verzieren, allenfalls ihren Sinn bekräftigen, vielmehr um einfache Redensarten des täglichen Verkehrs, um Bestandteile der Umgangssprache, um Wendungen, die gebraucht werden von jedermann, die Anwendung finden in der politischen Debatte, die sich wiederholen im Geschäftsleben und im gelehrten Gespräch. Sie erweisen sich als direkte Hebel zur Erfassung des Charakters, offenbaren sich als Schlüssel zum Geheimnis des Geistes. Sie fallen gerade dem Fremden auf, der solche Redeweise zu Hause nicht gewohnt ist und nun mit Aufmerksamkeit ihre Anwendung verfolgt auf allen Gebieten des Lebens. Eben dieser Abstand, den nur der Fremde hat, setzt ihn instand das Unterscheidende als das Wesentliche und Bezeichnende zu erkennen. Einige der hier gemeinten Redefiguren, die einen Blick in die Seele oder ein Urteil über das Verhalten eines Volkes gestatten, habe ich bereits in meinem Buch Theologie der Gegenwart in Großbritannien[1]) als Mittel zum Verständnis englischen Lebens und Treibens versuchsweise angedeutet: to introduce, to meet, to do, to see. Die Liste läßt sich ergänzen und die Sache weiter ausführen. Es handelt sich um Zeitworte, die eine Tätigkeit ausdrücken oder

[1]) Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh 1928.

wenigstens die Bereitschaft, den Schritt zu einer solchen bezeichnen. Sie spielen eine entscheidende Rolle mitten im konkreten Leben selbst, in der Dramatik seiner Aufgaben und Probleme eröffnen sie die Aktivität, bilden sie eine Lösung der Knoten und Konflikte, bedeuten sie eine Entspannung der Situation zur Tat.

Ein Moment ist noch ganz wesentlich für diese Redewendungen, die für English Life bezeichnend sind. Sie sind nicht rein gewohnheitsmäßiger Natur, sondern sie geben eine Norm an für das Leben als Verkehr. Sie haben eine spezifische Verbindlichkeit in sich, die jeder Engländer respektiert. Sie markieren das Niveau seiner Erziehung. Und hier allein ist er zugänglich. Denn wenn er auch an der Rede zu erkennen ist und seine Sprache ihn verrät, so meint das nicht, daß der Engländer auch immer so handelt wie er spricht. Im Gegenteil, da wird oft gefehlt und mannigfaltig. Wie brutal können sich Natur und Temperament gebärden! Aber im Haushalt der Umgangssprache sind jederzeit Wendungen zur Hand, die wirken wie ein Appell an die Ehre. Eine Idealität wohnt ihnen bei, daran sich einer zurechtfinden aber auch verwerflich werden kann. Sie sagen wenigstens was er will oder soll. — Eine Reihe derselben, die für das Verständnis englischen Wesens bedeutsam zu sein scheinen, seien im folgenden ausgewählt und kurz besprochen; zugleich aber soll ihre Anwendung auf das religiöse Leben und ihre Auswirkung auf wissenschaftlichem Gebiet verfolgt werden.

1. Eine Redefigur ist vor anderen wichtig und für weiteres Verständnis entscheidend: we play the game. Sie verdient es am Anfang zu stehen, zugleich mit einem Hinweis auf das Buch von Rudolf Kircher: Fair Play. Sport, Spiel und Geist in England[1]). Es zeigt, wie die playing attitude auf allen Gebieten des Lebens gilt und weist nach, daß es sich dabei nicht um Spielerei sondern um eine Haltung handelt, um ein Ethos. Der Anstand des Spielplatzes wird zur Moral des Lebens. Denn spielen heißt immer play fairly.

Jedes Spiel ist Vergesellschaftung. Es hebt einen aus seiner Vereinzelung heraus und setzt ihn dramatisch in Beziehung zu einem Gegenspieler. Auf beiden Seiten sind die Spieler wiederum vergesellschaftet, d. h. sie spielen gern in Gruppen verbunden gegen-

[1]) Frankfurter Societätsdruckerei 1927.

einander. Team-Work ist der Name für das Zusammenspiel in Mannschaften; und dies ist nirgends so restlos wie im Kricket verwirklicht. Kein Spiel ist so wie dieses eine Ausdrucksform englischen Geistes. Als Disziplin und Kameradschaft verrät es eine typische Einstellung zum Leben. Da ist der einzelne nichts als Glied im Spiel. Für jedes Spiel aber gilt fairness. Sie ist ein Verhalten. Dies Verhalten, beharrlich anerzogen, kann mit der Zeit eine Gesinnung kultivieren. Aber in erster Linie ist das Verhalten maßgebend. Denn es läßt sich sehen, feststellen, kontrollieren und bleibt nicht, wie die Gesinnung, ewig verborgen. Offiziell wird das Verhalten daher höher geschätzt als die Gesinnung. Englisches Werturteil über Gesinnung und Verhalten deckt sich also ganz mit dem über Glauben und Werke bei Jakobus (2, 18). Die Fairness im Spiel ist bestimmt durch „Regeln"; diese aber sind ungeschrieben wie Recht und Gesetz überhaupt in England. Wesentlicher noch als die Hinsicht auf Regeln ist die Rücksicht auf Personen, die beteiligt sind. Es ist einer gentleman ja nur dann, wenn er für seine Person vergißt, daß er einer ist, dafür aber jeden anderen, einerlei welcher Klasse oder welchen Standes, als gentleman behandelt. Im Kampfspiel meint das etwa dies: do not cheat a man oder do not hit him when he is down und wait till he rises. Dieses Verhalten beim Sport soll nun gelten im Leben nach jeder Richtung. „Fair Play regelt die Beziehung zum Nächsten, . . . in Konkurrenz und Kampf, im Wettbewerb und im Affekt. Fair Play gebietet, den Nächsten zu achten und im Gegner den Menschen und Spielkameraden zu sehen . . . Fairness gilt den Engländern als eine der nobelsten Pflichten und der Wille zu dieser Tugend ist stark genug, den englischen Sinn immer wieder in diese Richtung zu lenken, wie groß auch die Ablenkung zuweilen sein mag. Nicht Gutmütigkeit ist die Triebkraft, sondern der auf dem Spielplatz gekräftigte Instinkt für das Billige"[1]). Unternehmer und Arbeiter, Richter, Gelehrte, Geistliche und Staatsmänner, kurz jedermann hört auf diesen Appell. Wenn sie zueinander sagen: we play the game, so sind sie nicht nur entschlossen zu einem Geschäft, bereit zu einem Unternehmen, sondern auch einig über den Modus des Handels. To be a good sport wird dann zur Norm der Handlungsweise. He (she) is a good sport ist die beste Empfehlung; it is not cricket aber unbedingtes Verdikt über unfaires Verhalten in einer Sache.

[1]) Kircher a. a. O., S. 5.

Also sporting terms used generally! Das ist zunächst wohl mehr eine spezifisch englische Eigentümlichkeit, weniger Scotch, Welsh oder Irish. Aber sie wirkt vorbildlich im ganzen britischen Weltreich und von da auch international sich aus wie die Mode der Männer. Auch die gelehrte Arbeit wird als Sport betrachtet, der fair betrieben werden soll. Sportsgeist in der Wissenschaft zeigt sich schon darin, daß sie stets in Kooperation geleistet wird. Sie ist immer Gemeinschaftsarbeit. Mit Vorliebe treten Männer verschiedener Standpunkte in eine Arbeitsgemeinschaft. Ganz seltsame Kombinationen werden gelegentlich eingegangen. Das Unbegreifliche — hier wirds getan. Denn die Hauptsache ist immer, daß Fühlung gehalten wird auch bei gegensätzlichen Überzeugungen. Jede Angelegenheit bringt sie irgendwie zusammen. Den Begriff des „Sich-Auseinandersetzens“ über eine Sache gibt es im Englischen nicht. Sogar die Gelehrten sorgen ihrerseits für jenes vielzitierte linking together, darauf das zähe Leben und die unerhörte Widerstandskraft des ganzen Volkes beruht. Sie wahren einen modus vivendi untereinander nach ungeschriebenen, aber durch die Erziehung diktierten Gesetzen eines Anstandes. Sich nicht zu isolieren ist oberstes Gebot, das von jedermann, oft unbewußt und rein instinktmäßig, befolgt wird. Alle wissenschaftliche Kritik bemüht sich daher sachlich zu sein; aber Sachlichkeit bedeutet nicht Rücksichtslosigkeit gegenüber der Person, die hinter ihrem Werk steht, sondern gerade Billigkeit des Urteils angesichts der Umstände, unter denen sie geschaffen hat. English sportsmanship versteht fairness hier nicht als unpersönliche Sachlichkeit, sondern gerade als Respekt vor einer Persönlichkeit, die ihr Bestes für die Sache getan und dieses nun dem Spiel von Mitteilung und Teilnahme anvertraut, das die Welt der Wissenschaft ausmacht. Kritik also geschieht in jedem Falle so, daß man noch miteinander verkehren kann. Sie ist soziologisch diszipliniert.

Die Diplomatie ist Spiel und Politik ein Sport. Auch spezifisch geistliche d. h. religiöse Angelegenheiten werden unter den Gesichtspunkt des Spieles gestellt und gewinnen dadurch eine Typik, die der ganzen Lebensanschauung entspricht. Der Theologe erläutert gelegentlich den Glauben dramatisch als ein game zwischen Gott und den Menschen. Die fairness besteht dann darin, daß jeder in seiner Rolle bleibt. God plays His part, we must play our part in the great game. Gott gibt — unser Teil heißt empfangen.

Gott gibt Gnade in das Spiel, ich den Glauben allein. Gott führt, ich folge. Gott vergibt, ich bekenne meine Missetat und Sünde. Gott liebt zuerst, wir können nichts anderes als wieder lieben. Gottes unbedingte Initiative zu respektieren ist das fair play des Glaubens. Gott verheißt, ich vertraue. In diesem Zusammenhang kann man hören: Gott ist gentleman; d. h. Er hält was Er verspricht. Und umgekehrt ist wiederum der Glaube eine Art gentility, gentleness. Der Glaube ist Anstand, sofern er vertraut. Mißtrauen gegen Gott und sein Wort wäre unsererseits unanständig, nicht gentlemanly. Ferner auch im Blick auf Gottes Welt und seine Geschöpfe ist der Glaube allezeit looking for generosity. Denn auch sie ist Gottes fair world und to be faced by faith. Ein Optimismus folgt daraus, aber er muß nicht Selbstzufriedenheit sein; das wäre Aufklärung. Es handelt sich vielmehr darum, daß nur der Glaube fair ist im Urteil über die Welt, sofern er sie als Gottes Werk ansieht.

Ein Mißverständnis gilt es noch abzuwehren. Es bleibt auch für englische Auffassung das Leben des Christen ein Kampf. Der „gute Kampf des Glaubens" soll durch diese Interpretation als Spiel nicht verflacht oder seines Ernstes entleert werden, sondern gerade unter eine Norm und Regel treten. Sind doch Spiel und Sport allein die Weise und Form eine Sache überhaupt ernst zu nehmen. Play the great game of faith oder play a good game with God bedeutet demnach: tu das deine in der Sache d. h. glaube! Aber mische dich nicht in die Angelegenheit des anderen d. h. laß Gott tun was Gottes Sache ist. Dann ist der Glaube als Kampf und Spiel fair und der Christ a good sport.

2. Eine andere sehr geläufige Wendung fällt auf, die im Grunde mit der Sportsgesinnung zusammenhängt: to give a chance. Alles kommt im Leben eines Menschen auf Gunst und Gelegenheit an. Hier wird verlangt sie zu geben, daß einer zeige was er kann. Do not block his way, so kann man jene Figur negativ umschreiben. Oder positiv, gib ihm Aussicht zur Entfaltung seiner Anlage, Möglichkeit zu einer Probe, oder, wenn er gescheitert ist, Raum, daß er es besser mache, Zeit zur Reife. Das erinnert an eine Eigenschaft, die an den Athenern hervorgehoben wurde: anxiety either to hear or to tell some new thing (Act. 17, 21). Auch sie gaben dem Paulus a chance zu einer Rede. So ist man bereit zu hören was einer sagt, zu sehen und

zu würdigen was einer kann. Doch ist das mehr als eine psychologische Merkwürdigkeit; ein Ethos steckt dahinter, die Willigkeit eine Gunst zu gewähren. Sie gehört zu den Requisiten des gentleman. Sie kann im Geschäftsleben, sogar in der Politik zur Anwendung kommen, wenigstens als Maxime gelten. Im Verkehr mit dem Gegner und Konkurrenten kann sie Platz greifen, selbst auf den Fremden ausgedehnt werden. Im allgemeinen spielt sie in der Erziehung eine Rolle. Sie kommt dem Kinde zu gut, der Jugend. Kurz giving a chance als Gewähr meint die ritterliche Handlungsweise eines Überlegenen gegenüber dem, der irgendwie unter ihm steht.

Von hier aus erscheint die Anwendung auf das religiöse Leben einfach: Gott gibt jedem Menschen a chance. Dieser lebt davon, daß Gott ihm Gelegenheiten gibt, Raum, Zeit und Aussichten. Körperliche Veranlagung, Lebensumstände, der Rhythmus von Erfolg und Pause, all das hängt für einen Menschen letztlich an der Gunst des Schicksals, an der Gnade Gottes. Insbesondere die Vergebung ist a chance, eine Gelegenheit zur Besserung und Erneuerung des Lebens. Diese Generosität Gottes aber verpflichtet. Wir sollen einander Möglichkeit lassen, Raum und Zeit zu Wachstum und Reife, zur Arbeit und Ruhe. Vieles geht mit der Zeit. Man arbeitet auf weite Sicht in Politik und Mission. Keine Hast und Unruhe, keine Eile und Streberei, aber wait and see das ist englische Losung. Oder wer Geduld hat läßt Zeit und damit Gelegenheit zu neuer Initiative.

Giving a chance spielt eine Rolle auch im wissenschaftlichen Leben. Zum Beweis dafür sei hingewiesen auf den Stil der gelehrten Publizistik. Die Autoren präsentieren ihre Werke bekanntlich mit großer Bescheidenheit. Sie geben gleich Irrtümer zu und versichern ihre eigene Unzulänglichkeit, gemessen an der Größe ihrer Aufgabe[1]). Ein Werk will nie die Leistung eines Einzelnen sein sondern immer das Ergebnis einer Arbeitsgemeinschaft und die Frucht guter

[1]) Ein Beispiel: C. G. Montefiore, Lectures on the Origin and growth of Religion (Preface XI) sagt: that this book, in spite of all the help I have received, will contain many errors, is certain. The last and not the least of the German commentators upon Isaiah ends his preface with these memorable words: „if one might not believe that even errors, when they are the outcome of honest work, may have good results, no one would venture to write about Religion or the Bible at all"; vgl. B. Duhm: Jesaja. Schluß des Vorwortes der ersten Auflage 1892. — In seinem Kommentar über The Synoptic Gospels versichert C. G. Montefiore: I am keenly conscious of my own temerity and inadaequacy.

Beziehungen darstellen. Der Gelehrte benutzt jede Gelegenheit diese zum Ausdruck zu bringen und sie damit zu pflegen. Man läßt einander Raum, sogar Lebende den Toten! Das tritt in den Vorworten der Bücher zutage, wo alle Vor- und Mitarbeiter ausführlich erwähnt werden unter ausdrücklichem Hinweis auf ihre besonderen Verdienste. Ohne sie — so heißt es meist — wäre das neue Werk gar nicht möglich gewesen. Bei jeder eigenen Leistung gibt man so dem anderen Platz und Anteil, ja oft mehr als ihm gebührt. Ich habe dieses Verhalten einmal vor britischen Zuhörern so formuliert: One writes a book to give a chance to others.

Für den Stil der wissenschaftlichen Werke sind auch die Dedikationsformeln kennzeichnend, wie sie oft vorgesetzt werden. Es kann der Vater sein oder ein Lehrer, dem das Buch gewidmet ist[1]). Sehr häufig kommt in einer Dedikation zum Ausdruck der Dank an die Frau für den Anteil, den sie an dem Gelingen hat. Gelegentlich reicht die fromme Beziehung in die Ewigkeit hinüber und das Werk erscheint als ein Denkmal zum Gedächtnis für das was sie getan[2]), als Zeichen einer Verbundenheit über das Grab hinaus, ob sie nun erfahren wird als segnende Nähe und Gegenwart[3]), oder geglaubt wird als „the mystery of Holy Marriage"[4]).

5. Sehr charakteristisch für englisches Denken ist ferner die häufige Wiederkehr des Zeitwortes to realise in verschiedenen Modalitäten.

---

[1]) Archibald Duff setzte seiner Old Testament Theology Vol. I vor die Notiz: begun on the Eve of my father's birthday; und dann die Dedikation: to his memory be inscribed all that I write. For his devoutness and his devotion to whatever was highest have been to me the inspiring word of the Eternal. Vol. II ist gewidmet To the memory of Elizabeth Craigmile Duff my faithful comrade and counsellor Die 1927 erschienene History of the Religion of Judaism von A. Duff ist „dedicated to my wife my devoted helper sine qua non".

[2]) Montefiores obengenannte Hibbert-Lectures tragen die Widmung: To the memory of Her, by whose advice and encouragement the offer to prepare these lectures was accepted, they are now very humbly and reverently dedicated.

[3]) A. E. Garvies großes Werk The Christian Doctrine of the Godhead ist dediziert „To the sacred memory and blessed presence of a wife beloved".

[4]) W. A. Wordsworth: Sawn Asunder, A Study of the Mystery of the Gospel of Isaiah 1927 sagt im Foreword to „Babes" XI: I have been led on, . . . by a mere reflection on the facts of my experience since her death, to the certainty that in some mysterious way she is in me; that thoughts that arise in my mind are her thoughts.

Es hat den allgemeinen Sinn: to put into practice. In der Umgangssprache teilt sich seine Anwendung nach der objektiven und nach der subjektiven Seite. Erstere ist zunächst die wesentlichere. Sie meint verwirklichen, ausführen, zustande bringen, auch in Realitäten anlegen, verkaufen, zu Geld machen. To realise ist demnach Ethos, Aufgabe und Sinn des Lebens überhaupt. Wir Deutsche kennen das Wort Realisierung auch, besonders in der neueren Philosophie (O. Külpe). Aber im Verkehr gebrauchen wir's doch viel seltener. Offiziell genügt es uns, eine Idee zu haben, an einen Wert zu glauben, von Beziehungen zu wissen. In diesem Punkt sind wir Idealisten. Demgegenüber ist der Realisierungswille bei dem Engländer stärker; er will realise an idea, realise a possibility, realise an interest, realise a value, realise a relationship. Es ist nicht der Gedanke an sich, bei dem er verweilt, die Idee allein, an der ihm genügt; er verlangt ihre Durchführung, ihre Umsetzung in Praxis. Auch der dauernde Gebrauch des Adverbiums really gehört hierher. Es kommt dem Briten alles darauf an, daß Tatsachen geschaffen und gesehen werden. Daher erkennt er im letzten Grunde keine andere Theologie als praktische an. Es gilt zuerst etwas Konkretes zu schaffen, dann mag einer auch theoretisieren. Daher will der englische Theologe auch Religion und Ethik nicht grundsätzlich voneinander getrennt wissen.

Ebenso bezeichnend ist daneben ein Gebrauch von to realise im subjektiven Sinn: ich stelle mir lebhaft vor, als wirklich vor, ich erkenne als Realität an, ich bin im Bilde. Etwa so: we realise the importance of studying Greek. Insofern erscheint to realise vielleicht noch stärker als to see. Es ist verwandt mit to understand. Aber während „verstehen“ mehr den Sinn des Problems, mehr den Grund einer Begebenheit, mehr die Logik begreift, ist jenes I realise = ich kann mir lebhaft vorstellen, mehr psychologisch gemeint: ich habe im Sinn, ich vergegenwärtige mir und übersehe nichts Wesentliches an einer Tatsache. Oder, mit der Bedeutung: „ich sehe ein“ kann der Engländer sagen: I realise that my knowledge of Germany is even now very small.

4. Damit hängt zusammen der geläufige Gebrauch des Begriffes to organise. Wenn der Historiker erzählt, daß Bonifatius das Christentum nach Deutschland brachte, so sagt er he organised

Christianity there. Damit hat er wohl recht und trifft die Bedeutung des Mannes als Organisator. Aber wenn wir Deutsche die aktuelle Bedeutung der Mission bezeichnen wollen, so sagen wir etwa so: der Missionar trägt das Wort, die Botschaft des Evangeliums hinaus in die Welt. Der Engländer dagegen sagt the missionary is going out to organise Christianity in India or elsewhere. Für ihn ist wichtig und interessant, welche Verfassung und Gestalt sein Werk draußen gewinnt, ob es episkopalistisch, presbyterianisch, kongregationalistisch oder irgendwie sonst angelegt wird, eine Frage die z. B. für einen Lutheraner des Kontinents sicher von sekundärer Bedeutung ist. Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß in England überhaupt die Religion weniger nach ihrer geistig-individuellen, auch nicht von ihrer dogmatischen Seite her aufgefaßt wird, sondern als Organisation und Kultus. Konfessionen, Kirchen scheiden sich nicht an dogmatischen, sondern an organisatorischen Fragen. Hier sind die Unterschiede oder Gegensätze zwischen Kirche und Freikirchen verankert. „Der englische Protestantismus hat keine nennenswerte eigene Theologie hervorgebracht. . . Auf allen Gebieten, wo die individuelle Frömmigkeit die entscheidende Triebkraft ist, ist der Deutsche dem Engländer überlegen: deutsch ist die Mystik, der . . . Pietismus, die moderne Bibelkritik. In der Organisation der Frömmigkeit dagegen hat der Deutsche wenig geleistet, der Engländer alles. Alle nur möglichen Formen der äußeren Betätigung des christlichen Wollens sind in England durchgeprobt worden und haben bei Anglikanern, Presbyterianern, Independenten ihre Verwirklichung gefunden. Und die Durchsetzung der christlichen Ideale im praktischen Leben ist — freilich mit der Vergröberung, die jede Durchsetzung eines Ideales in der Wirklichkeit zur Folge hat — in den angelsächsischen Ländern in einer Weise gelungen, dem die ganze übrige Welt nichts Gleiches oder nur Ähnliches zur Seite zu stellen hat[1]."

5. Beides, der Wunsch nach Realisierung und die Betonung der Organisation verstehen sich aus dem Bedürfnis nach Schau, das für den Briten charakteristisch ist. Im ersten Abschnitt des Buches über Theologie der Gegenwart in Großbritannien wurde ausführlich davon gehandelt und wir können uns zu diesem Punkt

[1]) W. Dibelius, England II, S. 8/9.

hier kurz fassen. Wie stark der Engländer optisch apperzipiert, das beweist schon der häufige Gebrauch von I see, you see, look here in der Umgangssprache. Dieser optische Sinn bekundet sich schon in der Presse, die reichlich illustriert und ihren Text immer durch Bilder belebt. Er wird bestätigt durch die Rolle des Lichtspieles im Leben des Volkes, der Ausstellung und des Museums für seine Bildung und Erziehung. Ein Mann wird auch nicht so sehr nach dem Maß seines Intellektes geschätzt; höhere Wertung schöpferischen Geistes drückt sich aus in dem Prädikat a man of vision. Der Blick qualifiziert. Oder der Sinn des Deutschen erscheint mehr geleitet durch allerlei Hörensagen; er hört und glaubt und denkt. Dabei hält sich sein Glaube vornehmlich an das Unsichtbare. Der Engländer nimmt in erster Linie Augenschein. Er ist eher zum Sehen geboren, auf Schau angewiesen. Er sieht und glaubt und denkt. Das tritt in der Lehre von der Kirche deutlich hervor. Die Kirche muß in dieser Welt eine sichtbare Form haben. Ihr Zweck ist gerade der, daß sie die Inkarnation versichtbart und durch die Geschichte hindurch anschaulich macht die Tatsache der Fleischwerdung des Wortes. As a visible church it must possess certain visible and recognizable marks whereby it can be seen and known by men[1]). Eine Lehre von der unsichtbaren Kirche empfindet der Brite, und vornehmlich der Anglikaner als eine direkte Verkehrung ihres Sinnes. Sinn ihrer Existenz und jeder ihrer Tätigkeiten ist gerade der, daß sichtbar werde. Vollends im Sakrament will sie sichtbare, greifbare, verehrungswürdige Gegenwart Christi, seines Leibes und Blutes. „Jesu Lord, welcome thou be in form of bread, as I Thee see“, so lautet eine alte rhythmische Gebets- oder Bekenntnisformel. — Wiederum ist in der Ethik das Moment der Sichtbarkeit entscheidend für das Wertverständnis des Engländers; nicht so der Erfolg! An diesem Punkt unterscheidet er sich vielleicht von amerikanischer Denkweise. Für ihn ist nur maßgebend und für sein Urteil kennzeichnend was Matth. 5, 16 steht: „Daß sie eure guten Werke sehen“.

6. Aus dem Bedürfnis nach Schau erklärt sich auch die allgemeine Vorliebe für konkrete Dinge und Geschehnisse. As a matter of fact hört man öfter denn: as a rule. Der Engländer hat eine vielfach

[1]) Documents on Christian Unity edited by the Dean of Canterbury, S. 147.

ausgesprochene Abneigung gegen abstrakte Begriffe und Regeln. Er schätzt die Erfahrung (experience), aber das Erlebnis nicht so hoch, sondern zieht ihm das Ereignis vor. Zu dem Sinn für konkrete, tritt das Interesse für dramatische Begebenheiten. Unter diesen sind neben Bewegungen (mouvements) hier besonders bemerkenswert die Begegnungen, das Treffen (meeting). Da das Leben im wesentlichen als life together beachtlich ist, so wird den soziologischen Akten desselben mehr Aufmerksamkeit geschenkt als allen psychologischen Begleiterscheinungen. Das Leben beginnt für britisches Verständnis immer da, wo wenigstens zwei sich treffen oder finden zu einem Geschäft. Konkurrenzen, Scheidungen usw. sind ebenso bemerkenswert wie Verbindungen, Besuche, Kooperationen. Man interessiert sich für alle Arten der Beziehung und ihre Dramatik. Das beweist der häufige Gebrauch aller Zeitformen des Verbums to meet. Man spricht nicht von seinen Erlebnissen; aber I met him so hört man oft. Es muß nicht ein Zweck sein, der außerhalb des meeting liegt. Es ist vielfach die Begegnung an sich, darin das Leben besteht, die es bemerkenswert machen. Es ist keineswegs immer auf wirksames Handeln abgesehen. Zunächst kommt es darauf an, daß man Beziehung darstellt oder Gemeinschaft repräsentiert, daß man überhaupt zusammenkommt und einen modus vivendi findet als mutual intercourse. Wissenschaftliche Gesellschaften, religiöse Gruppen, kirchliche Denominationen haben meeting auf meeting; wenn sie dann auseinandergehen, geschieht es mit dem Refrain eines Liedes: till we meet again. Man wird so förmlich in Gemeinschaft gerissen, in das Leben und seine Dramatik, wo man Auge in Auge sich gegenübertritt und sieht. Weltanschaulicher Individualismus, wissenschaftliches Einspännertum, religiöse Einsiedelei können da nicht gedeihen. — Kein Wunder, daß dieser konkrete Akt der Begegnung, das Leben als meeting, begriffliche Bilder liefert, die auf andere Gebiete des Wissens übertragen werden: to meet the costs, to meet a need, to meet an interest, to meet problems, in all diesen Wendungen kehrt die Figur der Begegnung wieder. Wir Deutsche „berechnen" die Kosten und „decken" sie; der Engländer kommt ihnen entgegen, faßt sie ins Auge. Wir „befriedigen" ein Interesse, „stillen" ein Bedürfnis, „denken nach" über ein Problem oder „beschäftigen" uns damit, setzen uns „auseinander"; der Engländer „begegnet" ihnen allzumal.

7. Immer an Tatsachen sich zu orientieren und darum stets im Bild sein über die Lage, sei sie politisch, wissenschaftlich, kirchlich, das ist englische Übung schlechthin. Gute Situationsberichte über die aktuelle Lage in Geistesleben und Politik sind die Voraussetzung dafür. Tatsachen aber lassen sich niemals voraus berechnen; etwas Unberechenbares haftet ihnen immer an. Der Sinn für den irrationalen Koeffizienten alles Geschehens ist dem Engländer angeboren. Bereit sein zu sehen, darauf kommt es an, um sich dann der konkreten Lage anzupassen so gut es geht. Daher versteht sich die Abneigung gegen Systeme, Programme, Pläne und langfristige Abmachungen. Not to commit himself ist seiner Weisheit oberste Maxime: sich nicht zu binden. Diese Gepflogenheit mag mit dem Wetter zusammenhängen, das ja tatsächlich nirgendwo so changeable ist als in England. Da weiß einer in der Frühe nicht was am Nachmittag, und den Nachmittag nicht was am Abend sein wird; noch weniger kann man heute sagen, wie die Verhältnisse morgen liegen werden. Also verspricht man nichts oder nur sehr selten. Denn jedes Versprechen legt fest; sich aber festzulegen geht gegen den ungeschriebenen Grundsatz politischer Weisheit. Schneller jedoch als andere die Lage begreifen, dann das Reden und Handeln auf klar gesehene Tatsachen bauen, Improvisation, das alles gehört zu dem Geheimnis englischer Politik. Britisches „System" ist kein System zu haben, das nur hinderlich wäre, wenn die Wohlfahrt des Empire auf dem Spiel steht. Man läßt die Dinge treiben und sieht zu; dann aber geschieht instinktsichere Momentarbeit. „Der Engländer, der englische Politiker will so handeln können, wie es der Augenblick erfordert[1])."

Wie in der Politik so ist's auch im Privat- und Gesellschaftsleben. Bezeichnend ist wiederum die oft gehörte Maxime: not to commit himself. An der Konversation, selbst der unter Freunden, fällt auf wie unverbindlich sie ist. Lauter perhaps, rather, quite, I believe, I think so, I suppose. Das sieht wie ein Mangel an Ehrlichkeit aus. Es ist aber Vorsicht, geboren aus dem Wunsch, keine falschen Hoffnungen zu erwecken, das Eingeständnis des Umstandes, daß man für die Wirklichkeit niemals garantieren kann. Sie ist irrational und voll der Überraschung für den einen wie den anderen. Man mutet einander

---

[1]) R. Kircher, Engländer, Frankfurter Societätsdruckerei 1926, S. 171.

Bindung nicht zu. Diese merkwürdige Gepflogenheit kultiviert zwei Eigenschaften, die für den Charakter des Engländers besonders bezeichnend sind: cautiousness und shyness, Vorsicht und Schüchternheit. Erstere tritt in seinem Verhältnis zu Ausländern in die Erscheinung, letztere im Verkehr mit jedermann. Es wurde oft beredet, daß der Engländer nicht gerne andere Sprachen spricht neben seiner eigenen; aber selten wird diese Gepflogenheit recht gedeutet oder richtig verstanden. Sie erklärt sich nicht aus seinem Selbstbewußtsein, sondern gerade aus einem allzustarken Gefühl der Unzulänglichkeit. Er möchte keine Fehler machen bei dem Gebrauch einer ihm nicht geläufigen Fremdsprache. Das wäre peinlich. Daher spricht er Englisch, mehr aus Vorsicht. — Das andere ist eine Befangenheit, die ihre inneren Gefühle nicht gern offenbart. Not to commit himself bedeutet hier sich nicht durchschauen lassen. Shyness ist eine besondere Eigenschaft des Briten. „Wer sorgsam beobachtet, wird finden, daß es in England im Grunde mehr scheue als kecke Menschen gibt, mehr unsichere als selbstüberzeugte Männer, mehr schüchterne als von Haus aus arrogante Naturen. Man sieht das am deutlichsten bei der Jugend. Man sieht das auch an der heftigen Nervosität, von der selbst die besten Redner nicht frei werden. Und wie so oft: Schüchternheit wappnet sich mit der Miene der Arroganz[1].“ Die Schroffheit, der Witz, mit dem der Engländer oft in einer Situation auftritt, sie erklären sich wesentlich als ein Mittel, um gegen die eigene Befangenheit zu reagieren und frei zu werden für ein Geschäft. Daß dabei andere sich geblufft fühlen, dafür kann er meist selbst nichts.

Auf wissenschaftlichem Gebiet begegnet diese Vorsicht oft bei der Behandlung kritischer Fragen; sie werden sorgfältig diskutiert, Gründe und Gegengründe vorgeführt, aber zuletzt bleibt das Problem offen; endgültigen Entscheidungen geht man gerne aus dem Weg[2]. Es ist diese attitude of suspended judgment typisch. Aber auf Grund klar gesehener Tatsachen, des Einblicks in eine Lage, vermag der Engländer ohne Schwierigkeit Entschlüsse zu fassen. Da sind wir Deutsche zögernder. Aber vor Alternativen gestellt zu werden, das Entweder-Oder, für deutsches Geistesleben der Gegenwart so bezeichnend, das persönliche Bekenntnis liebt der Engländer nicht.

---

[1]) R. Kircher, Engländer. S. 45.

[2]) Beispiele dafür siehe Theologie der Gegenwart in Großbritannien, S. 122/123.

Es entspricht das weder seiner Natur noch der Maxime not to commit himself.

Das Vorstehende will nichts sein als ein Beitrag zur Lösung eines charakterologischen Problems. Die Ergebnisse unterstelle ich gerne der Kritik und dem Urteil derer, die es besser wissen. Die Methode ist die, auf Grund von Hörensagen Erkenntnis des Geisteslebens und der Lebenseinstellung eines anderen Volkes, wenigstens seiner Motive und Ideale zu gewinnen. Es erscheint als eine typisch deutsche Apperzeption, den Engländer einmal nicht zu sehen, sondern zu hören. Das mag einseitig sein; aber es kann doch als eine Ergänzung anderer Gesichtspunkte dienen. Soviel dürfte wohl auf jeden Fall deutlich geworden sein, daß „auch seine Sprache ihn verrät“.

Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament.

Von **Friedrich Hauck.**

Die Griechen waren das Volk der Freundschaft[1]). Das N. T. verkündigt die Religion der Liebe. Aus beiden Tatsachen müßte an sich eine starke Gemeinschaft der Ideen erwachsen. Demgegenüber ist freilich auffällig, wie wenig im N. T. die *φιλία* hervortritt. Geht man dieser Beobachtung nach, so findet man, daß sie nur eine Teilerscheinung davon ist, wie die gesamte Einstellung zum Leben bei den Griechen und im N. T. im tiefsten Grunde verschieden ist. Dort, besonders bei den höchsten Geistern, ein edler Humanismus, der, was menschlich schön ist, zur Entfaltung bringen will, hier eine gewaltige, das ganze Leben aufrüttelnde eschatologische Gottesverkündigung, die das ganze Denken und Leben auf eine neue Ebene emporreißt, auf der andere Wahrheiten und andere Gesetze gelten als in der weltlichen Alltäglichkeit. Es kann nicht anders sein, als daß diese große Gottesverkündigung auch in alle menschlichen Beziehungen und Verhältnisse hereindringt, Wertbeurteilungen verschiebt und Ziele verändert. An Gegenüberstellungen der griechischen und christlichen Freundschaftsgedanken fehlt es ja keineswegs, aber die gewaltige Wucht der eschatologischen Denkweise, die das ganze N. T. durchdringt, kommt dabei gewöhnlich nicht zu ihrem Recht[2]). Es wird das beiderseitige Bild viel zu sehr auf einer Fläche aufgetragen, in einer Perspektive gesehen. Dadurch werden aber gerade die Unterschiede der beiderseitigen Auffassungen verwischt. Es gilt etwas

[1]) Vgl. E. Curtius, Die Freundschaft im Altertum (Altertum u. Gegenwart, 1875, ² 1886). — L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II, 337ff. — Schneidewin, Die antike Humanität, 1896, 126ff. (überwiegend auf Grund lateinischer Quellen).

[2]) Vgl. z. B. Lemme, Ethik II, 1133f. — Luthardt, Die Ethik des Arist. im Unterschied von der Moral des Christentums, 1869. — C. Ritter, Plato II, 543ff.

davon zu erfassen, wie die Gesamtauffassung hüben und drüben ist, aus der es dann bei den Griechen zu solcher Wertschätzung der Freundschaft kommt, während diese im N. T. so auffallend zurücktritt.

Homer kennt das Wort *φιλία* noch nicht, wenn er auch Achills Freundschaft mit Patroklus seinem Volk in unvergänglicher Weise schildert. Patroklus ist *ἑταῖρος* d. i. Gefolgsmann des Achilles. Im Rahmen dieses Rechtsverhältnisses erblüht das rein seelische Verhältnis der Freundschaft[1]). *φιλία*, von *φίλος* abgeleitet, das zugleich „lieb" (vgl. *φίλον ἦτορ*) und „liebend", die Gesinnung schildert, die man wertgeschätzten Personen und Dingen entgegenbringt, geht weiter als das deutsche „Freundschaft". Dieses denkt in erster Linie an das Verhältnis, in dem die Liebesgesinnung sich auswirkt, jenes auch an die Gesinnung selbst. Es faßt die Zuneigung, das freundliche Entgegenkommen, die Liebesgesinnung, die sich über das bloße Recht erhebt, in sich[2]). *φιλία* unterscheidet sich durchaus von *ἔρως*. In diesem spricht nach überwiegendem Gebrauch die Geschlechtsempfindung stark mit, in *φιλία* gar nicht[3]). *ἔρως* redet, seiner Herkunft von *ἐρᾶν* entsprechend, von heftigem Begehren und Leidenschaft der Liebe. Dem gegenüber ist *φιλία* ruhig strömende, gleichbleibende Zuneigung, welche die Seele weniger erregt als erfreut.

Um auf knappem Raum schnell zu möglichst bestimmten Aussagen über die Freundschaft zu kommen, soll hier nun einesteils dem nachgegangen werden, was das Griechentum in Sprichwort und Sentenz über die Freundschaft geäußert hat[4]), andererseits dem, was Aristoteles als der reifste unter den griechischen Denkern, der auch am ausführlichsten über die Freundschaft gehandelt hat, über diese darlegt[5]).

---

[1]) Il 1, 345; 11, 616. — Gg. Finsler, Homer Der Dichter u. s. Welt, 1914, 192f.

[2]) Curtius, Freundschaft 187. — Leo Meyer, Hdbch d. griech. Etymologie III, 414; Nach Prellwitz, Etym. Wörterbch., S. 489 hängt *φίλος* mit dem deutschen Stamm bil (billig, Unbilde) zusammen.

[3]) Ivo Bruns, Attische Liebestheorien (Vorträge u. Aufsätze) S. 123.

[4]) Über das Sprichwort vgl. bes. Leutsch-Schneidewin, Corpus Paroemiographorum I, II, 1839, 41. Nach diesem, so weit möglich, im folgenden die Zitate. Eine genaue Scheidung zwischen Sprichwort (Definition, Corp. Par. II, 234 § 4—7) und Sentenz findet allerdings in diesen Sammlungen nicht statt. Die Sammlungen des Stobaeus über die *φιλία* sind gast ganz verloren gegangen.

[5]) Vgl. bes. Nik=Nikomach. Ethik VIII, IX u. Eud=Eudem. Ethik VII. Über das Verhältnis beider Jäger, Aristot. 237ff.; über Aristoteles' Verwandtschaft mit Plato

Beiderlei Aussagen ergänzen einander in erwünschter Weise. Sprichwort und Sentenz bringen Einzelbeobachtung und Alltagserfahrung. Der Philosoph sucht das Wesen der *φιλία* und ihre Bedeutung im Gesamtleben zu erfassen. Ideal und Wirklichkeit kommen auf diese Weise zur Aussprache.

Ein grundlegendes Wort griechischer Freundschaftsauffassung ist offenbar das viel zitierte *ἰσότης φιλότης* (Diogen. V. II, 94). Das weit gefaßte Wort hat verschiedene Ausdeutungen erfahren, in denen der Grundgedanke, daß Liebe und Gleichheit zusammengehören — vgl. 2. Kor. 8, 13f. — verschieden gewendet wird. Diogenian erläutert: *ἰσότης τὴν φιλίαν συνέχει*, Aristoteles denkt an die Gesinnungs- und Gemütseinheit, welche die Freundschaft wirkt (Eud. VII, 6). Doppelseitig wendet Publilius Syrus den Gedanken (amicitia aut pares accipit aut facit, sent. 19 Wölflin S. 119). Daran, daß Freundschaft Gemeinschaft ist, erinnert und mahnt das gewichtige *κοινὰ τὰ φίλων*[1]). Dabei ist überwiegend an Gemeinschaft der materiellen Güter gedacht, aber in bezeichnender Weise eine Grenze der Mitteilungspflicht abgelehnt. Daß der Freund rückhaltlos Helfer ist, ist dem Griechen selbstverständlich. Aber nicht als eine Aushilfe, die etwas Außerordentliches ist, sondern als eine Gemeinschaft, die etwas Grundsätzliches ist, wird die Sache angesehen. Freundschaft duldet keinen Egoismus. Er geht unter im Wunsch und Wohl der Freunde. Dieser stark entwickelte Freundschaftssinn ist freilich Kehrseite des schwach entwickelten Familiensinns im Griechentum. Daß solche Gemeinschaft nicht auf das Materielle beschränkt ist, betont das Wort, daß zwei Freunde eine Seele sind[2]) (vgl. Apg. 4, 32). Anstatt des Helfertums tritt hier die Gesinnungs- und Seelengemeinschaft an die erste Stelle. Diese Bedeutung gewinnt vielfach auch das ursprünglich nicht sentimental, sondern buchstäblich verstandene Wort Zenos, daß der Freund ein *ἄλλος ἐγώ* sei[3]). Echt

---

ebda. 254ff. Von Arist. ist Theophrast, *περὶ φιλίας* abhängig (Gellius, noct. att. I, 3, 10; Heylbut, De Theophrasti l. *π. φ.* 1876), von diesem wieder Cicero, Laelius.

[1]) Belege über dies Wort bei Bohnenblust, Beiträge zum *τόπος περὶ φιλίας*, Diss., Bern 1905, S. 41; Heylbut S. 12ff.; Arist. ed Ac. reg. Bor. V, 569f. s. v. *παροιμίαι*.

[2]) Nik X, 8. Diog. Laert. V, 20 erwähnt als Wort des Arist.: was ist ein Freund? Eine Seele in zwei Leibern wohnend.

[3]) Diog. Laert. VII, 23; zur Deutung vgl. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos S. 121 A. 23.

griechisch empfunden ist der Gedanke, daß nur das Harmonische Anziehungskraft habe: τὸ καλὸν φίλον (Diogen. V. VIII, 41 u. ö.). Das Formvollendete und inhaltlich Treffliche zieht die natürliche Neigung auf sich. Wie anders die christliche ἀγάπη! Dem gegenüber ist es Beobachtung des oft wenig idealen Alltags, wenn das Sprichwort urteilt: ἀεὶ κολοιὸς παρ' κολοιὸν ἵζάνει (Plut. I, 66) oder ἧλιξ ἥλικα τέρπει (Diogen. V. II, 88) oder in homerischer Fassung (Od. 17, 218): ὡς ἀεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει ὁ θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον (Diog. V, 16). Darin liegt der leise Spott, daß nicht edle Vorzüge (κολοιός!), sondern nichts als die Gleichartigkeit Freundschaften zusammenbindet. Kein Wunder, daß kein besonders edler Ertrag aus solcher Freundschaft erwächst (τέρπει!). Es entspricht der großen Bedeutung, die man der Freundschaft beilegt, daß Vorsicht beim Freundschaftschließen empfohlen wird (φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, Solon 73a 3 Diels, Vorsokrat. 521, 9. Dort weiteres s. v. φίλος), auch deshalb, weil Wechsel in der Freundschaft auf einen häßlichen Mangel an Treue schließen läßt (βραδέως μὲν φίλος γίνου·γενόμενος δὲ πειρῶ διαμένειν, Isokr., ad Demon. 24; hier weiteres 24—26). So entsteht zwar Freundschaft aus Neigung, soll aber zum Treuverhältnis werden. Das ist freilich erst durch langen Umgang, wie der sprichwörtliche Scheffel Salz andeutet (Nik. VIII, 3, 8, weiteres Heylbut S. 24f.), möglich, wie nur die Stunde die Zuverlässigkeit des Freundes erprobt (κρίνει φίλους ὁ καιρὸς ὡς χρυσὸν τὸ πῦρ, Menand., monost. § 45, 15; Apost. X, 8a). Aber einmal bestehende Freundschaft darf nicht gebrochen werden (ἅλαν καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν, Zenob. I, 62). Besonders dürfen über neuen Freunden die alten nicht verkürzt werden (Νέους φίλους ποιῶν, λῷστε, τῶν παλαιῶν μὴ ἐπιλανθάνου, Apost. XII, 1). Solche Vernachlässigung zerstört Freundschaft (πολλὰς φιλίας ἡ ἀπροσηγορία διέλυσεν, sprichwörtlich, Nik. VIII, 5, 1). Freundschaft verträgt keine Unaufrichtigkeit (ἀγὼν πρόφασιν οὐκ ἐπιδέχεται οὔτε φιλία, Zenob. II, 45). Untreue Freunde entbehren in entscheidender Stunde des Wertes (ἐκ τετρημένης κύλικος πιεῖν, Greg. Cypr. M. III, 9 mit der Erläuterung ἐπὶ τῶν ἐψευσμένων φίλων). Das vom Jäger aufgezogene Tier, das seinem Herrn Treue hielt, wird zum Vorbild des Menschen (φιλία παρδάλεως, Apost. XVII, 84 mit Erläuterung). Helfers- und Treupflicht gegenüber den Freunden findet nur eine Grenze an der Pflicht gegenüber den Göttern (μέχρι βωμοῦ φίλος εἰμί Perikl. in Apophth. reg. 186c; Apost. XI, 31a;

δεῖ φίλοις καὶ τοῖς οἰκείοις βοηθεῖν ἄχρι τοῦ μὴ ἐπιορκεῖν, Lykurg, Frg. 98 Sauppe, Apost. V, 92a). Aber es ist echt griechisch gedacht, daß es ebenso edel ist, dem Freund Gutes, wie dem Feind Schlimmes anzutun (*τὼς φίλως εὐποιὲν καλόν, τὼς δὲ ἐχθρὼς αἰσχρόν,* Dialex. 2, 7; Diels, Vorsokr. 638, 20ff. — Xenoph., mem. 2, 6, 35 *ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς*). Das Sprichwort weiß, daß Glücksumstände Freunde erwerben (*εὐτυχία πολύφιλος,* Apost. VIII, 7; *πλούτῳ φιλίαν ἕξεις* Bias 73a 3 Diels, Vorsokr. 523, 12) und daß besonders der brodelnde Kochtopf ein Belebungsmittel der Freundschaft ist (*ζεῖ χύτρα, ζεῖ φιλία,* Zenob. IV, 12; andere Überlieferung *ζῇ-ζῇ* vgl. Corp. Par. I, 87 Anm.). Armut entfremdet deshalb selbst die nächsten Freunde (*πτωχοῦ φίλοι οὐδ' οἱ γεννήτορες,* Apost. XV, 7). Rechte Freundschaft denkt freilich nicht so materiell (*οὐ τὰ χρήματα φίλον, ἀλλ' ὁ φίλος χρήματα,* Apost. XIII, 68a). Aber wie die große Zahl den Wert der Freundschaft nicht ausmacht (*οὐθεὶς φίλος, ᾧ πολλοὶ φίλοι,* als Sprichwort Eud. VIII, 12, 17), so wiegt ein einziger rechter Freund den ganzen Schwarm der übrigen auf (*ἑνὸς φιλίη ξυντεοῦ κρέσσων ἀξυνέτων πάντων,* Demokr. B. 98 Diels, Vorsokr. 404, 15). Wie wirklicher Freundessinn von selbst anziehend wirkt (*ἀκλητὶ κωμάζουσιν ἐς φίλων φίλοι,* Zenob. II, 46), so wirken Charakterfehler des Menschen abstoßend (*οἱ φιλομέμφεες ἐς φιλίην οὐκ εὐφυέες,* Demokr. B. 109 Diels, Vorsokr. 405, 19; Apost. XII, 43). Besonders Egoismus und Freundschaft schließen einander aus (*λίαν φιλῶν ἑαυτὸν οὐχ ἕξεις φίλον,* Menand, monost. § 45 fin.; Apost. IX, 24a). Je mehr vom Freund tatkräftige Hilfe erwartet wird, desto schärfer ist das Urteil über den faulen Freund (*φίλος ἀνεπίκαρπος χείρων ἐχθροῦ,* Apost. XVII, 83). Aber man muß auch den Freunden gegenüber sich die Selbständigkeit des guten Charakters wahren (*ἤθη φίλων γίνωσκε· μιμήσῃ δὲ μή, ὅτι οὐ δεῖ πάντα φίλῳ ἕπεσθαι,* App. III, 4; *ὕβρις καὶ οἶνος ἀποκαλύπτειν εἰώθασι φίλοις τὰ ἤθη τῶν φίλων,* Apost. XVII, 47b). Schlechtes Handeln zerstört die Freundschaft (*ἀνδρὸς κακῶς πράσσοντος ἐκποδὼν φίλοι,* Menand, monost. § 45, 17; Zenob. I, 90). Oft wird die Schmeichelei als Gegensatz zur rechten Freundschaft gewertet (*νόσος φιλίας ἡ κολακεία,* Apost. XII, 14f.; vgl. Plutarchs Schrift *πῶς ἄν τις διακρίνοι τὸν κόλακα τοῦ φίλου*). Griechisches Denken legt hohen Wert auf den Umgang. Er erfreut und veredelt. Im Umgang liegt der Wert der Freundschaft. Darum ist Entbehrung der Freunde bitterste Ent-

behrung (*Μόχθος οἱ τηλοῦ φίλοι* und *τηλοῦ φίλοι ναίοντες οὐκ εἰσιν φίλοι*, App. III, 99). Und am wohltuendsten zeigt sich der Wert des Freundes in der Stunde des Leides (*ἡδύ γε φίλου λόγος ἐστὶ τοῖς λυπουμένοις*, Apost. VIII, 42).

Die angeführten Worte lassen erkennen, wie stark die Freundschaft das griechische Denken beschäftigt hat. Freilich wird ebenso erkennbar, daß der Gesichtspunkt der Betrachtung ein ganz anderer ist als der im N. T. Die Gottbezogenheit alles Lebens wird kaum einmal gestreift. Es sind fast lauter Worte, die das Leben eben nehmen, wie es ist. Man freut sich am schönen und tadelt das Unerfreuliche. Aber es fehlt an der Erkenntnis einer großen Forderung, die das ganze Leben wirklich beherrschte, und an einem großen ethischen Willen, der das Leben umformte. So bleiben die Worte doch fast alle in der Relativität stecken. Sie sind überwiegend opportunistisch, nicht ethisch gerichtet. Die Schwächen der Menschen werden gesehen, aber eine Verantwortlichkeit des einen für den anderen ist kaum lebendig. Es fehlt dem griechischen Leben die *ζωή* und die *ἀγάπη* des N. T.

Ganz anders als das Sprichwort, das Einzelbeobachtungen festhält, erwägt der Philosoph den Gegenstand planmäßig nach allen Richtungen. Bedeutungsvoll ist schon der Platz, den Aristoteles der Abhandlung über die Freundschaft gibt. Er rückt sie in der Eudemischen Ethik, die hier die klarere Anordnung hat, an den Schluß der ganzen Darlegung. Er hatte die *εὐδαιμονία* als den höchsten Lebenszweck an die Spitze der ganzen ethischen Betrachtung gestellt. Krönt er sie mit der *φιλία*, so ist damit angedeutet, daß sich in ihr die *εὐδαιμονία* verwirklicht, die in der Harmonie des *κάλλιστον*, *ἥδιστον* und *ἄριστον* besteht (Eud. I, 1, 1). So ist die *φιλία* Erfüllung des Menschtums. Sie ist vollendeter Humanismus. Freundschaft mit Gott lehnt Aristoteles ausdrücklich ab. Wäre sie möglich, so bliebe sie doch als ein einseitiges Verhältnis eine unvollkommene Sache. Es würde an der Gegenliebe fehlen, die zur wirklichen Freundschaft unerläßlich ist (Nik. VIII, 2, 3). Ebenso muß Freundschaft mit untermenschlichen Wesen notwendig etwas Mangelhaftes bleiben. Freundschaft ist im besonderen Hingebung an den anderen im weitesten Bereich der Lebensbeziehungen (Nik. IX, 4, 1). Dabei ist Freundschaft mehr ein Lieben und Geben als ein Nehmen (VIII, 8, 4). Gerade aus solchem Lieben erwächst dem Menschen die Freude der Freundschaft (Eud. VII, 2, 35). Es ist ganz griechisch gedacht, wenn

Aristoteles die *φιλία*, der Form des Wortes folgend, eine *ἀρετή τις* nennt (Nik. VIII, 1, 1) und sie erst in zweiter Linie als ein Verhältnis bezeichnet, welches zwischen Menschen statthat. Er hört aus dem Wort noch heraus, daß es eine Fähigkeit und Haltung des Menschen zur Liebe ausdrückt. Darum muß ihm auch ganz fern liegen, von einem Gebot in dieser Hinsicht zu reden. Die *φιλία* ist vielmehr eine naturgemäße Lebensäußerung der Guten. Ihre Echtheit kann sie darum auch nur bei den Guten haben. Sein Denken weiß nichts von einem Bruch im Leben des Menschen. Die ethische Lebensführung geht ihm nicht durch die Verneinung des Gottwidrigen hindurch, sondern ist schöne Entfaltung menschlicher *ἀρετή*. Und gerade weil die *φιλία* nicht *πάθος*, sondern *ἕξις*, eine bleibende Bestimmtheit und Beschaffenheit ist, billigt er ihr vor anderen Liebesarten den Vorrang zu (Nik. VIII, 4, 5). Dem Beweggrund und Zweck nach unterscheidet er drei Arten von Freundschaften: solche, welche auf dem Nutzen, dem Angenehmen oder der Tugend beruhen (Eud. VII, 2, 4). Es ist klar, daß die Guten nur eine Freundschaft im letzteren Sinn schließen und für wertvoll halten können. Gleichwohl sind die beiden anderen Arten nicht vom Begriff Freundschaft auszuschließen. Gilt auch dem Ethiker nur jene als wertvoll, so weiß doch der Realist, daß auch diese notwendig sind (Volk, Staat). Es entspricht dem beschränkten Seelenreichtum des einzelnen, daß der Mensch nur wenige Freunde haben kann. Denn das Wesen der Freundschaft ist voller Einsatz des ganzen seelischen Vermögens. Allerweltsfreundschaften können nicht tief sein. Es zeigt, wie wichtig dem Aristoteles die Freundschaft ist, muß aber doch als unberechtigte Erweiterung empfunden werden, wenn er nun weiter das ganze menschliche Gemeinschaftsleben auf den Generalnenner der Freundschaft bringen will. Die Beziehungen der Familienglieder sind eine Art Freundschaft, das Bürger- und Staatsleben besteht in sich aufbauenden Freundschaftskreisen (Eud. VII, 10, 9. 14). So ist *φιλία* das Losungswort, mit dem das ganze Leben bestritten wird.

Da Aristoteles kein persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott kennt, ist ihm die Freundschaft nicht nur e i n Stück neben anderen wertvollen Lebensbeziehungen, sondern sie wird in einer Hinsicht Zentralstück. Sie wird in gewissem Maß Ersatz der Religion. An Stelle der Gottesbeziehung tritt die Menschenbeziehung. So wird

die Freundschaft zum Kern des Lebens. In der *φιλία* verwirklicht der Mensch die Harmonie des Lebens[1]).

Dies Bild wandelt sich völlig auf dem Boden des N. T. Die Statistik läßt erkennen, daß *φιλία* überhaupt nur einmal (Jak. 4, 4) vorkommt und hier in einem erweiterten (*φ. τοῦ κόσμου*), nicht dem unmittelbar persönlichen Sinn. *φίλος* kommt öfters (27mal) vor, in der Mehrzahl der Fälle, jedoch nur objektiv von Freundschaft berichtend (z. B. Lk. 7, 6; 11, 5. 6. 8; 14, 10.12; 15, 6. 9. 29; 21, 16; 23, 12; Apg. 10, 24). Auch genetivische Verbindungen wie *φίλος τοῦ Καίσαρος* Joh. 19, 12 („amicus Caesaris", vgl. Deißm., Bibelst. 159f.) und *φ. τοῦ νυμφίου* 3, 29) werfen für die ethische Frage der Freundschaft im N. T. nichts ab. In *φ. τοῦ κόσμου* Jak. 4, 4, fehlt wieder das persönliche Moment. *φίλος τοῦ θεοῦ* Jak. 2, 23 geht über den Rahmen des Menschlichen hinaus und bedarf besonderer Besprechung. Jesus wird von den Gegnern „Freund der Zöllner und Sünder" genannt (Mt. 11, 19; Lk. 7, 34); Lk. 12, 4 und Joh. 15, 4f. heißen die Jünger *φίλοι μου*, Lazarus Joh. 11, 11 *φ. ἡμῶν*. Joh. 15, 13 wird das Höchstmaß der Liebe an einem Beispiel aus dem Freundesleben dargelegt, Lk. 16, 9 die Klugheit der Christen durch rechtes Erwerben von Freunden verdeutlicht. Aber auch diese beiden Stellen sind nicht Mahnung zu menschlicher Freundschaft an sich. Von Freunden des Paulus wird Apg. 19, 31 (*ὄντες αὐτῷ φίλοι*) und Apg. 27, 3 (*ἐπέτρεψεν πρὸς τοὺς φ. πορευθέντι . . .*) gesprochen. An dieser Stelle und 3. Joh. 15 wird der Freundesname mit Bezug auf Christen gebraucht (s. u.). Das Bild wird noch markanter, wenn man auch das Verbum *φιλεῖν* in die Betrachtung einschließt. Das Wort kommt 23mal im N. T. vor, davon 15mal in den Johannesschriften. Bei den Synoptikern steht

---

[1]) Während Epicur die Freundschaft schätzt, weil sie die Lebensfreude, -sicherheit und Gemütsruhe steigert (über ihn Diog. L. X, 120—48) haben die Stoiker wenig Sinn für die Freundschaft (Bonhöffer, die Ethik des Stoikers Epiktet 106ff.). Teils verkünden sie die Selbstgenügsamkeit des Weisen, teils die allgemeine Menschenliebe, teils das Minderwertige aller Gemütsbewegungen. Dagegen tritt durch sie der Gedanke der Gottesfreundschaft in den Vordergrund, der von der Volksreligion in naiverer Weise ausgesprochen, von Socrates als Grenzgedanke ins Auge gefaßt (Xen. sympos. IV,46ff.), von Arist. geradezu abgelehnt war. Der Gedanke wird jedoch alsbald intellektualistisch verengt, indem die Gottesfreundschaft auf den Weisen eingeschränkt wird, vgl. Epict. II, 17, 29; III, 24, 60; IV, 3, 9; häufig bei Philo z. B. quod div. haer. 21. Peterson, Der Gottesfreund, Ztsch. f. KG. 1923, 161ff.

es nur Mt. 10, 37 im Sinn von „lieben" (πατέρα ὑπὲρ ἐμέ). Einmal gebraucht es Paulus gegenüber Christus (1. Kor. 16, 22 εἴτις οὐ φιλεῖ τὸν κύρ.) und einmal von der gegenseitigen Christenliebe (Tit. 3, 15). Alle übrigen Fälle treffen auf Johannes, der das Wort im Wechsel mit ἀγαπᾶν gebraucht und zwar überwiegend von der innigen Liebe Gottes (5, 20; 16, 27), Jesu (11, 3. 36; 20, 2; Apk. 3, 19) und der Jünger (16, 27; 21, 15. 16. 17), gelegentlich auch einmal von der Liebe der Welt (15, 19) oder der Menschen (12, 25; Apk. 22, 15).

Daß dieser Befund am N. T. keine Zufallssache ist, zeigt seine auffallende Bestätigung durch den Wortgebrauch bei den Apostolischen Vätern. Auch bei ihnen tritt φιλία (nur Herm. m. X, 1, 4), φιλεῖν (nur Ign. Pol. 2, 1) und φίλος (6mal) ganz in den Hintergrund. Bezeichnend ist, daß auch hier nicht irgendwie selbständige Regeln über Freundschaft gegeben werden, dagegen einige wenige Male die Sorge auftaucht, Freundschaft mit Heiden (Herm. m. X, 1, 4) oder der Welt (2. Klem. 6, 5; „irgendein Fr." Herm. m. V, 2, 2) könnte den Frommen von seiner Hauptaufgabe ablenken. Hermas sim. V redet gleichnisweise von Freunden. Zweimal wird Abraham als Freund Gottes erwähnt (1. Klem. 10, 1; 17, 2).

Überblickend kann also vorläufig gesagt werden, daß die Freundschaft im N. T. eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Mt., Mk. und Paulus gebrauchen φιλία, φίλος und φιλεῖν so gut wie gar nicht; öfters hat der Hellenist Lukas φίλος, wenn auch überwiegend nur in erzählenden Zusammenhängen. Erst und nur im JohEv. gewinnt der Wortstamm größere Bedeutung. Hier wird er gern auch gebraucht, um das ideale Verhalten Gottes, Jesu und der Jünger zu bezeichnen. Im großen Unterschied gegenüber dem Griechentum gehört die φιλία nicht zur ethischen Ermahnung des N. T. Weder Jesus noch Paulus preisen die Freundschaft oder geben Regeln über rechtes Verhalten in der Freundschaft. Wo bei Paulus gelegentlich das Wort φίλος wie Röm. 16 (s. u.) ganz nahe liegen würde, erfolgt tatsächlich immer ein anderer Begriff. In den Haustafeln, die einem hellenistischen Typus folgen, fehlt die Freundschaft (vgl. K. Weidinger, Die Haustafeln 1925, S. 27 ff.). An Apg. 27, 3 und 3. Joh. 15 ist die Vermutung angeschlossen worden, daß hier eine alte Selbstbezeichnung der Christen vorliege. Aber im 3. Joh. ist das Wort φίλος sichtlich deshalb gewählt, weil eben nicht von der ganzen Gemeinde, sondern nur von Kreisen der Gesinnungsgenossen geredet werden konnte. In

Apg. 27, 3 ist allerdings wahrscheinlich, daß mit den φίλοι das Paulus die Christen des Ortes gemeint sind. Gleichwohl aber liegt auch hier die Annahme näher, daß Lk. den ihm aus dem griechischen Leben vertrauten Freundesnamen auf die Verhältnisse der Christen überträgt, als daß er von einer wirklichen Selbstbezeichnung der Christen reden wollte. Es ist geradezu bezeichnend, daß dieser Name bei den Christen eben nicht üblich wird, obwohl er in vergleichbaren Kreisen des griechischen Lebens (Philosophische Kreise, θίασοι) im Gebrauch war[1]). Er bleibt eben jedenfalls deshalb außer Verwendung, weil er der christlichen Anschauung nicht völlig Genüge tat. Die Christen waren einander mehr als Freunde, sie waren „Brüder". Es geht auch nicht an, aus den vielen Stellen, in denen im N. T. zu gegenseitiger Liebe aufgefordert ist, zu schließen, daß das N. T. in demselben Maß auch die Freundschaft pflege. Dadurch wird die im N. T. erkennbare Lage verschoben. Es beleuchtet vielmehr der gewiß nicht zufällige statistische Befund ganz scharf das grundsätzliche Auseinandertreten von Griechenleben und Christenleben. Wie ist der statistische Befund richtig zu deuten?

Es gehört zu der Eigenart einer geistigen Größe, wie es eine Religion ist, daß einige wenige Wurzelerlebnisse und -begriffe vorhanden sind, von denen aus der ganze übrige geistige Bestand der betreffenden Religion sich aufbaut. Man könnte sie organisierende Wahrheiten nennen. So ist die Grundwahrheit alles neutestamentlichen Lebens Gott. Und das Zurücktreten der Freundschaft im N. T. ist das genaue Gegenstück zu der eminenten Kraft der neutestamentlichen Gottesverkündigung. Die ganze Wucht der Verkündigung Jesu liegt darin, daß ihm Gott das eine über alles andere wichtige Lebenszentrum ist, darum ist die Gottesbeziehung für den Menschen die erste und wichtigste Lebensangelegenheit. Sie ist die einzige Verbindung, welche im vollen Sinn Wert hat. Das ist aber das gerade Gegenteil der griechischen Auffassung. Selbst wo im Griechentum von Gottesfreundschaft die Rede ist, ist das doch nur ein Grenzgedanke, zu dem sich das Denken allenfalls erhebt, nicht Lebensmitte und Zentralwahrheit. Jesus setzt voraus, daß es auch unter seinen Anhängern Freundschaft gibt (vgl. Matth. 5, 46; Lk. 11, 5ff.) d. h. Verhältnisse, welche, aus Neigung, Lebensnähe, Nachbarschaft

[1]) Harnack, Ausbreitung und Mission ³ 404ff. Peterson, Der Gottesfr., S. 185.

oder ähnlichem hervorgegangen, zu einer gewissen Bereicherung des Lebens beitragen (Lk. 14, 12), in irdischer Verlegenheit eine gewisse Stütze bieten (Lk. 11, 5ff.) oder zu einer Seelengemeinschaft in Freud und Leid führen (Lk. 15, 6. 9. 29). Aber wie die Familie, die er ebenfalls in ihrem Recht und Bestand nicht leugnet, hinter der entscheidend wichtigen Gottesverbindung zurücktreten muß (Mt. 8, 22; 12, 50), so offenbar auch die Freundschaft. Die Freundschaft trägt bei, eine gewisse Behaglichkeit des Lebens zu schaffen, aber der kühne, auf das Entscheidende gehende Geist Jesu gewährt diesem Interesse mindestens keinen breiten Raum (Lk. 9, 61f.; 10, 42). Das sind geringe Anliegen, die hinter den großen brennenden Angelegenheiten, Gott und Gottes Reich, nur ein beschränktes Daseinsrecht haben. In der griechischen *φιλία* ist der Mensch dem Menschen wichtig. Die Spitzen der beiderseitigen Interessen sind gegeneinander gekehrt wie die Zungen einer Wage. In der Verkündigung Jesu sind die Spitzen der Interessen auf Gott gekehrt. Jesus wägt dabei nicht wie ein Philosoph die verschiedenen Lebensbeziehungen sorgfältig gegeneinander ab, um jeder im System die rechte Stelle anzuweisen, sondern wie ein Prophet verkündet er das für jetzt vordringliche, dem gegenüber dann alle anderen Lebensbeziehungen in den Schatten zurücktreten. Dem Griechen ist der „Freund" an sich wichtig, Jesus kann den Menschen gar nicht mehr ins Auge fassen, ohne daß er zugleich Gott, Gottes Wille und Gottes Forderung mitdenkt.

Und die Gottesverkündung Jesu bekommt noch einen weit dringlicheren Ton, indem sie Predigt von dem eschatologischen Handeln Gottes wird. Gott greift ein, um sein Reich aufzurichten. Damit erfahren alle menschlichen Werte und Beziehungen einen ungeheuren Stoß. Wert hat jetzt nur noch das, was für diese bevorstehende Wandlung wertvoll ist. Das ganze Denken und Handeln rückt damit auf eine höhere Ebene empor. Auf ihr gelten neue Wertmaßstäbe. Es ist klar, daß die *ἐσχάτη ὥρα* keine rechte Zeit ist, um Freundschaft zu schließen oder zu pflegen. Es gehört gerade zu der ganz uneschatologischen Art des Griechentums, daß es sich dem Reiz der Freundschaft hingeben kann und durch sie zu einer *εὐδαιμονία* des Lebens kommen will. Das N. T. hat keine Zeit mehr für *εὐδαιμονία*, es brennt ihm die *σωτηρία* auf der Seele (Jak. 5, 5). Wie das Geld in dieser Zeit plötzlich nach ganz anderen Maßstäben gemessen werden muß, so auch die

menschliche Freundschaft. Wie das Geld jetzt gerade durch das Fortgeben seine Bestimmung erfüllt, so kann es auch dazu dienen, Freunde zu gewinnen (Lk. 16, 9). Aber eben nicht Freundschaft, welche dies Leben angenehm machen soll, sondern solche, welche durch die Krisis des Gerichtes hindurchhilft. Hier tut sich plötzlich ein ganz neuer Horizont für die Bewertung von Geld und Freundschaft auf. In dem Augenblick, wo das anbrechende Reich in Sicht kommt, müssen offenbar alle anderen Menschenzwecke und -ziele diesem wichtigsten Zweck untergeordnet werden. Aber die geringeren Zwecke und Lebensinhalte hören unter dem neuen Gesichtspunkt nicht einfach auf, sondern sie werden in den neuen Oberzweck aufgenommen, sozusagen von ihm aufgesogen. Wie bei der Mobilmachung Freundschaft nicht aufhört, sondern unter dem alles beherrschenden Obergedanken der Rettung des Vaterlandes zur Kameradschaft wird, so kann ähnlich in der *ἐσχάτη ὥρα* Freundschaft nicht einfach Freundschaft bleiben. Entweder zerbricht sie unter der gewaltigen Erfahrung des Neuen (Lk. 21, 16; vgl. 4. Esr. 6, 24) oder sie wird in eine neue Form der Menschenbeziehung umgegossen. Sie bleibt nicht einfach Genügen am Freund, sondern sie wird gemeinsamer Dienst am Reich Gottes (s. u.).

Aristoteles zeigt, wie im griechischen Denken allenfalls *φιλία* organisierende Wahrheit ist. Nicht entfernt gilt das ähnlich fürs N. T. Hier wird die *ἀγάπη* organisierender Begriff. Das ganze Denk- und Empfindungsgefüge des N. T. wird dadurch ein anderes. Beide Begriffe sind ja nicht glatt miteinander vergleichbar, denn *ἀγάπη* redet von einem seelischen Verhalten, *φιλία* überwiegend von einem seelischen Verhältnis. Aber gerade dieser Unterschied verursacht eine bezeichnende Verschiedenheit griechischer und christlicher Art. Die griechische *φιλία* denkt daran, wie menschliches Lieben naturgemäß in einem Kreis geliebter Personen zur Ruhe und Befriedigung kommt. Sie rundet sich zum Freundeskreis. Die neutestamentliche *ἀγάπη* dagegen ist dem Strahl überlegener Kraft gleich, dessen Natur ist, immer weiter zu dringen. Sie hat ihrer Natur nach keine Grenze (Mt. 5, 44). Es ist griechische Art, daß sich die Neigung in der Freundschaft ihre Lebensform gibt, es ist neutestamentliche Art, daß die aus Gott stammende *ἀγάπη* nirgends zu einem Ziel kommt. Es ist ja richtig, daß sich auch die Christenliebe im Kreis der Brüder entfaltet. Sie wird zur *φιλαδελφία* (Röm. 12, 10 u. ö.). Das Wort, das ursprünglich

auf die Geschwisterliebe geht, wird dabei auf den Kreis der christlichen Glaubensbruderschaft erweitert. Aber es ist doch beachtenswert, daß es nur in den selteneren Fällen ausdrücklich zur Mahnung der christlichen „Bruderliebe“ kommt. Diese Liebe wird doch nur als Ausschnitt aus der allgemeinen Liebespflicht empfunden. Auch nimmt die Art der *φιλαδελφία* an der der *ἀγάπη* und nicht der bloßen *φιλία* teil. Die *ἀγάπη* wird ja, obwohl *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν* im allgemeinen griechischen Sprachgebrauch sich ursprünglich nicht grundsätzlich unterscheiden, das Wort für die neue Gesinnung im Reich Gottes[1]). So hebt sich die *ἀγάπη* nach Ursprung, Inhalt, Maß und Kraft von allem ab, was außerhalb desselben vorhanden ist. Die *φιλία* ist Sache der Natur, die *ἀγάπη* der Wiedergeburt. Sie ist Frucht des hl. Geistes, Gal. 5, 22. Die *φιλία* ist Sache der Neigung und reicht deshalb soweit, als diese geht und solange diese währt. Die *ἀγάπη* fragt grundsätzlich nicht nach Neigungen und wird deshalb nicht von den Schwankungen der Neigung beeinflußt. Die *φιλία* ist grundsätzlich nicht universal. Sie will gar nicht alle umfassen. Sie scheidet Freund und Nichtfreund, ohne dabei ein schlechtes Gewissen zu haben. Die *ἀγάπη* ist grundsätzlich universal, wenn sie ihr Objekt auch zunächst am Kreis der Brüder hat. Auch die *φιλία*, die aus der Neigung hervorwächst, ist im Fall höchster Steigerung höchster Hingabe fähig. Solche Hingebung erwächst auch nicht bloß oder immer aus der triebhaften Neigung, sondern aus dem Gefühl der Treuverpflichtung gegen den Freund. Aber in ganz anderer Weise ist es der *ἀγάπη*, die aus dem Lebenszusammenhang mit dem Gott der Liebe erwachsen ist, von vornherein naturgemäß, reine Liebesgesinnung zu sein und über die Selbstsucht grundsätzlich hinaus zu führen. Sie denkt alles vom Du her (1. Kor. 13). So erhebt sie deshalb notwendig weit über das unter Menschen sonst übliche Verhalten Mt. 5, 47. Die *φιλία* will sich am Menschen freuen, die *ἀγάπη* will etwas von Gottes Art in die Menschheit hineintragen. Für die *φιλία* ist ausschlaggebend, ob der andere liebenswert ist, für die *ἀγάπη* nimmermehr (Mt. 5, 46 ff.). Im Gegenteil. Sie hat im Grunde erobernde Art an sich. Sie richtet sich auf die am schärfsten, welche im weitesten Abstand stehen, die Sünder, die Unangenehmen, die Häßlichen, die Unreinen. Für griechisches Denken

[1]) Über *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν* vgl. Cremer, WB. [11] S. 9 ff. Deißmann, Licht v. Osten [1] S. 59 A. 3.

ist es ein Problem, ob und wie weit auch solchen Menschen gegenüber *φιλία* möglich und angebracht ist; für die *ἀγάπη* ist das nimmermehr ein Problem. Der Widerstand und das Abstoßende ziehen sie an. Hier wittert sie geradezu ein Arbeitsfeld. Sie hat Freude an der Überwindung des Widerstandes. Während die *φιλία* geneigt ist, sich von dem Unwürdigen zurückzuziehen, wird die *ἀγάπη* desto intensiver, je dunkler die Schatten sind (Jk. 5, 19f.). Als Neigung hat die *φιλία* ein Moment der Unbeständigkeit an sich (*λήγει*, Arist., Nik. VIII, 4, 1), die *ἀγάπη* bleibt sich immer gleich und fällt nie dahin (1. Kor. 13, 8 *οὐ πίπτει*). Die *φιλία* begnügt sich damit, innerhalb der Welt mit ihren Mängeln einige anziehende Menschen zu finden, die *ἀγάπη* weiß sich immer als Beauftragte Gottes und geht deshalb darauf aus, einen Idealzustand herzustellen, der eben noch nicht da ist. Die *φιλία* spinnt sich in schöne Freundschaftsverhältnisse ein. Der allgemeine Weltzustand ist ihr gleichgültig, denn sie zehrt von dem Schönen, was sie im eigenen Kreis hat, die *ἀγάπη* weiß sich einer höheren Ordnung entstammt und will der höheren göttlichen Ordnung im Menschenkreis Wirklichkeit verschaffen. Die *φιλία* geht darauf aus, Menschen für sich zu gewinnen, die *ἀγάπη* darauf, Menschen für Gott zu gewinnen. Der *φιλία* ist der Mensch als solcher wichtig, der *ἀγάπη* dagegen in seiner Bedeutung für Gott. So gehört die *φιλία* einer Weltanschauung zu, die durch menschliche Kräfte eine Harmonie des Lebens herstellt, die *ἀγάπη* lebt von dem Einströmen göttlicher Kräfte, durch welche alle menschliche Disharmonie überwunden wird. Aristoteles redet von Nutzen, Annehmlichkeit oder Tugend, woraus die Freundschaft erwächst. Alle drei Gesichtspunkte sind gerade der Denkweise des N. T. völlig entgegengesetzt.

Es ist klar, wenn die organisierenden Gedanken so ganz verschieden auf beiden Gebieten sind, so muß auch die Organisation des Lebens eine ganz verschiedene werden. Die *ἀγάπη*, das wichtigste treibende Moment auf neutestamentlicher Seite, treibt etwas ganz anderes hervor als schöne Freundschaftsverhältnisse.

So scheint es doch dazu zu kommen, daß das N. T. zur Auflösung des Freundschaftslebens führt. Daran ist etwas Wahres. Die Worte Jesu über die verschiedenen Menschenbeziehungen und -verhältnisse sind herb. Was an menschlich schönen und wertvollen Beziehungen vorhanden ist, wie das Verhältnis von Eltern und Kindern, Geschwistern und Freunden tritt als irdisch bestimmte Sache hinter den

wahrhaft wertvollen Beziehungen zurück, die an Gott ihr Zentrum haben. Tatsächlich kommt es aber gerade durchs N. T. zu einer Neugeburt aller Freundschaft. Durch das neue Leben, das Jesus mitteilt, wird auch der Freundschaft ein neuer Inhalt gegeben. Denn zum Wesen gesunder Freundschaft gehört es, daß sie einen Inhalt hat. Sie kann sich nicht bloß in gegenseitiger Bewunderung erschöpfen. Indem griechische Freundschaft diesem Fehler zuneigte, war sie gerade in Gefahr, zu einer ethisch labilen Sache zu werden. Aus Neigung und Wohlgefallen am jugendlichen Freund kam es auf griechischem Boden zu der Verirrung der Päderastie, die das sittliche Urteil verwirrte (Plato, symp. c. 16). Freundschaft bleibt nur gesund, wenn sich das Gefühl emporrankt an einem Zweck, einer Idee oder einem Dienst, über dem beide Freunde in tiefster Hingabe zusammenstimmen. Indem das N. T. dem Menschen höchste Zwecke vorstellt, führt es ihn auch zu solcher höchstwertiger Freundschaft. Solche Freundschaftsart war auf griechischem Boden am meisten durch die philosophischen Freundschaftskreise vorgebildet. Wie hier das gemeinsame Ringen um die Wahrheit die Menschen zu Freunden zusammenschließt, so im N. T. der gemeinsame Glaube an das kommende Reich, insbesondere der gemeinsame Dienst an seinem Kommen. Das Neue solcher Freundschaft ist, daß sich diese nicht in der bloßen Menschenbeziehung erschöpft, sondern daß diese in die Gottesbeziehung eingegliedert wird. Von dieser her bekommt jene nun erst ihren vollen Gehalt. Von den Gegnern wird Jesus der Name „der Zöllner und Sünder Freund“ (Mt. 11, 19) angehängt. Sie wollen seine ethische Mangelhaftigkeit damit brandmarken; er selbst weiß sich jedoch gerade hier im höchsten Dienst Gottes. Auch hier wäre also abzulehnen, von einer bloßen „Eigengesetzlichkeit“ des Freundschaftslebens zu reden; Freundschaft kommt vielmehr dann zu ihrer idealen Erfüllung, wenn sie in den Säftestrom der Gottesbeziehung mit eingeschlossen ist.

Von da aus kommt es zu Vorbildern echtester Freundschaft im N. T. Jesus und der Jüngerkreis, das Leben der ersten Gemeinde, Paulus und seine Mitarbeiter oder Paulus und einzelne seiner Gemeindeglieder sind hier ins Auge zu fassen. Aber alle diese Verhältnisse, die überwiegend den Charakter der Freundschaft an sich tragen, haben ein Element in sich, das sie über bloße Neigungsfreundschaft weit hinaushebt. Das ist im N. T. offenbar auch so stark empfunden, daß

nur ausnahmsweise der Name der Freundschaft für sie in Sichtweite tritt. Das geschieht bei den Synoptikern einmal, indem Lk. 12, 4 Jesus die Jünger als seine Freunde anredet. Aber er ist wahrscheinlich, da diese Bezeichnung eben sonst bei den Synoptikern nicht auftritt, daß sich dem Hellenisten Lukas dieser geläufige Griechenbegriff wie unwillkürlich einmal anbot[1]). Sichtlich liebt es das Johannesevangelium das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern als innigste Freundschaft darzustellen. Sie heißen hier Jesu φίλοι (15, 14f.; ebenso Lazarus 11, 11) und auch das Verbum φιλεῖν wird hier gern für die Liebe zwischen Gott, Jesus und den Jüngern verwendet. Daß der ethischen Liebe Jesu die Innigkeit der Gemütshingabe nicht fehlt, liegt in dem gewählten Ausdruck. Seine Lebenshingabe als der höchste denkbare Liebesbeweis darf sie dessen gewiß machen, daß sie ihm wirklich Freunde sind (15, 13)[2]). Als φίλοι sind sie erhoben über die bloße Sklavenstellung. Das Wesen dieser Freundschaft besteht darin, daß Jesus sie teilnehmen läßt an seiner besonderen Gotteserkenntnis (15, 15), während der Sklave in Unkenntnis über die Gedanken seines Herrn bleibt. Als Freunde erhalten sie ἐντολαί (15, 14), Aufträge. Diese positive Aussage gewinnt Licht, wenn man eine ganz ähnliche Stelle Philos dazunimmt, nach welcher der Sklave bloß Befehle hinzunehmen hat[3]). Die Freundschaft ist also Vertrauensgemeinschaft, welche dem anderen an der Offenbarungs- und Selbsterschließung Anteil gibt. Es ist doch wohl ein Zug davon, daß das Johannesevangelium stärker hellenistisch gefärbt ist als die übrigen Evangelien daß φιλεῖν und φίλος in ihm gerade so viel mehr hervortreten[4]).

[1]) Peterson a. a. O. S. 181 ist wohl zu hellhörig, wenn er für die Verwendung des Freundesnamens hier die Erwähnung von ἀποκάλυψις und γνῶσις Lk. 12,2—4 bedeutsam findet, wodurch bei den Mandäern die Gläubigen als Freunde Manda d'Haijes gekennzeichnet werden.

[2]) Vgl. über Joh. 15, 13 Dibelius in der Festgabe für Deißmann, 1927, 168ff.

[3]) Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos S. 55, Procop 29c ἐντέλλονται γὰρ μὲν φίλοι, κελεύουσι δὲ δεσπόται. Peterson a. a. O. 179.

[4]) In interessanter Weise stoßen auch bei diesem Punkt östliche u. westliche Beurteilung des Joh. eng aufeinander, Peterson weist a. a. O. S. 182ff. auf, wie in der mandäischen Literatur die Gläubigen gern als die „Freunde" Manda d'Haijes angesprochen werden und ist geneigt, das Auftauchen des Freundesbegriffes bei Joh. aus der Berührung mit der religiösen Formensprache des Mandaismus zu verstehen. Beachtet man dagegen, wie neben dem Subst. das Verb. im Joheog hervortritt, wie die Aussage des Joh. eine nahe Parallele an Philo hat (s. o., Peterson selbst weist auf diese Stelle hin), wie als Höchstleistung der Freundschaft die Lebenshingabe für die

Wieder ist dabei schwerlich zufällig, daß der Ausdruck *φιλία* für das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern doch nicht gebraucht wird. Das würde von einer *ἰσότης* reden, die dem Abstand zwischen Jesus und seinen Jüngern nicht entspricht (Mt. 23, 8; Joh. 15, 16a). — Dieser Grund fällt bei Paulus gegenüber seinen Mitarbeitern weg. Was zwischen jenen Männern statthatte, war Freundschaft im besten Sinn; gleichwohl erfolgt auch hier nie der Freundesname. Paulus rühmt die Treue und Verbundenheit des Timotheus Phil. 2, 20, die Hilfsbereitschaft des Titus 1. Thess. 3, 1f., er hebt die Selbstlosigkeit und Aufopferung von Aquila und Priszilla hervor Röm. 16, 3f., aber er vermeidet den Freundesnamen. Seine Treuesten sind ihm *συνεργοί* und *συστρατιῶται* d. h. die Beziehung auf das Reich Gottes überwiegt weit die — gleichgültig gewordene — Beziehung zu seiner Person als Mensch. Das Grußkapitel Röm. 16 hätte manche Gelegenheit geboten, den Freundesnamen einfließen zu lassen, er tritt auch hier völlig zurück gegenüber der Liebesversicherung (*ἀγαπητοί*) und dem Lob der Reichsgottesarbeit. Gegenüber der entscheidend großen Sache, daß er *ἐν κυρίῳ* mit anderen verbunden ist, tritt völlig in den Hintergrund, daß er für sich privatim an ihnen Freunde haben könnte (Phlm. 20). Der Einheitspunkt zwischen Paulus und seinen Gefährten liegt eben nicht in der menschlichen Sphäre, sondern auf der Ebene des Reiches Gottes. Ähnlich ist es bei der Schilderung der ersten Gemeinde durch Lukas. Was er schildert, ist tatsächlich vollendetes Freundschaftsleben. Hier ist zur Erfüllung gekommen, was Griechen unter Freundschaft verstehen. Wenn er von den Christen der Urgemeinde sagt, daß sie *πάντα κοινὰ εἶχον* und daß sie *καρδία καὶ ψυχὴ μία* waren, so sind das beides geläufige, sprichwörtliche Redewendungen, welche echte Freundschaft schildern (s. o.). Beide Behauptungen gelten den Griechen als Probe für die Echtheit der Freundschaft. Aber auch bei dieser Schilderung genügt dem Lukas das weltliche Wort *φιλία* doch nicht, wie ja das Leben der Gemeinde auch nicht darauf ausging, menschlich schöne Freundschaft zu pflegen, sondern sein treibendes Element in der Zugehörigkeit zu Gott hatte.

Das N. T. übernimmt aus der jüdischen Überlieferung des Ausdruck

Freunde erwähnt wird, die gerade in der mand. Glaubenswelt keine Parallele hat, so wird man doch schwanken müssen, ob joh. u. mand. Redeweise hier im Grunde zusammengehörig sind.

φίλος τοῦ θεοῦ[1]) als Ehrenname für Abraham. Dieser wird dadurch aus der Reihe der übrigen Menschen, welche im Sklavenverhältnis gegenüber Gott bleiben, in einzigartiger Weise herausgenommen. Aber es ist doch bezeichnend, daß zwar teilweise der alttestamentliche Name δοῦλοι θεοῦ sich bei den Christen einbürgert (vgl. Hermas), aber nicht der Name Gottesfreund bei ihnen allgemeine Christenbezeichnung wird. Darin würde offenbar eine Vertraulichkeit liegen, die dem christlichen Abstandsgefühl widerspricht[2]). So kommt es im N. T. zu dem eigenartigen Doppelergebnis: Menschliche Freundschaft als bloß menschliche Sache tritt im N. T. ganz in den Hintergrund. Das N. T. hat tieferes und weiteres. Und die höchste im Griechentum ausgesprochene Möglichkeit einer Freundschaft gegenüber Gott bleibt als eine allgemeine Sache dem N. T. fremd, obwohl es von der Liebe Gottes in einer Weise redet, die dem Griechentum unbekannt ist. Denn solche φιλία würde den Unterschied zwischen Gott und Mensch verleugnen.

---

[1]) Über die weiten Zusammenhänge dieses Gedankens s. den Aufsatz von Peterson.
[2]) Vgl. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt, T. u. U. 1918, 104—6.

Zu Amos 7, 10—17.

Von Leonhard Rost.

Mitten in den zweiten Teil unseres Amosbuches, der in Kapitel 7 mit den als Ichberichte verfaßten Visionen einsetzt, ist das erzählende Stück 7, 10—17 eingesprengt, das in dritter Person von einem Zusammenstoß des Propheten mit dem Oberpriester Amasja von Bethel berichtet. Beinahe allgemein wird gegenwärtig zugegeben, daß dieser Bericht Zusammengehöriges in unerträglicher Weise sprengt[1]). Aber um so weniger Übereinstimmung besteht bezüglich der Stelle, die dieser Abschnitt eingenommen hat, bevor Redaktorenhand ihn hinter 7, 9 stellte[2]). Um die beiden gegensätzlichsten Vorschläge zu nennen, so sieht Budde in diesem Bericht den verstümmelten Rest einer historischen Einleitung unseres

---

[1]) Vgl. W. Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen, 1. Heft, 1902, S. 19ff. Baumann, Der Aufbau der Amosreden, 1903. — BZAW 7, S. 52 u. 55ff. Marti, Kommentar 1904, S. 131 u. 207ff. Sievers-Guthe, Amos metrisch bearbeitet, 1907, S. 28 u. S. 70ff. Staerk, Amos, Nahum, Habakuk, 1908, S. 12f. Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil 1910, S. 91ff. Duhm, Anmerkungen zu den zwölf Propheten, ZAW. 1911, S. 15. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das A. T., 1912, S. 617. Budde, Zur Geschichte des Buches Amos — Wellhausen-Festschrift 1914, (BZAW 27) S. 63ff. Koehler, Amos — Schweizerische Theologische Zeitschrift, XXXIV, 1917, S. 149ff. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (Schriften des A. T. II, 1. 2. Aufl. 1921) S. 330ff. Budde, Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuches ZAW. 1921, S. 218ff. hier S. 221f. Sellin, Kommentar, 1922, S. 155ff. Sellin, Einleitung, 4. Aufl., 1925, S. 109f. Nowack, Kommentar, 3. Aufl., 1922, S. 114 u. 154 u. 157ff. Budde, Zu Text und Auslegung des Buches Amos — Journal of biblical literature (JBL.) XLIII (1924), S. 46ff. hier S. 49 u. XLIV (1925), S. 63ff. hier S. 77ff. Balla, Die Droh- und Scheltworte des Amos, 1926, S. 3 Anm. 1. Ohne Stellungnahme oder für die Einstellung nach 7, 9 Cornill 1891, Kuenen 1892, Driver 1896, Baudissin 1901, Strack 1906, Orelli 1908, Guthe bei Kautzsch, Die heiligen Schriften, 4. Aufl., 1923.

[2]) Siehe die angegebene Literatur.

Buches und fügt ihn demnach hinter 1, 1 ein[1]). Sellin dagegen läßt sich durch die Schlußformel in 9, 15 bestimmen, unser Stück hinter 9, 4 zu stellen und 9, 11—15 als letzten Bestandteil der Drohrede gegen Amasja anzuschließen[2]). Bei dieser weitgehenden Meinungsverschiedenheit dürfte eine erneute Nachprüfung des Problems nicht ganz unnötig sein. Ein Versuch zur Lösung soll im folgenden unternommen werden.

Caspari[3]) hat mit Recht bestritten, daß Amos seine Aussprüche selbst niedergeschrieben oder einem anderen diktiert habe und es als möglich hingestellt, daß die Sammlung und Aufzeichnung erst Jahrzehnte nach dem Auftreten des Propheten erfolgt sei[4]) und bei dieser Gelegenheit auch der Fremdbericht 7, 10—17 seine Gestalt erhalten habe. Ist letztere Behauptung richtig, so erhebt sich die Frage, wie weit dem Bericht Glaubwürdigkeit zuzubilligen ist, insbesondere ob die darin überlieferten Amosworte echt sind. Die Erzählung selbst ist Prosa[5]), in die einzelne Verse, d. h. eben die dem Amos in den Mund gelegten Aussprüche, eingebettet sind. Amasjas Reden

---

[1]) Wellh.-Festschr. S. 71ff. JBL XLIII, S. 49 u. XLIV, S. 77ff.; ihm folgt Nowack a. a. O., S. 113f. u. 158.

[2]) Kommentar, S. 155ff. Einleitung, S. 109f.

[3]) Wer hat die Aussprüche des Propheten Amos gesammelt? NKZ. 1914, XXV, S. 701ff. Dagegen Sellin, Kommentar, S. 152ff. Einleitung, S. 109. Der erste Prophet, von dem eigenhändige schriftliche Aufzeichnungen erwähnt werden, ist Jesaia (30, 8), wobei freilich der Umfang seiner Aufzeichnungen nicht zu bestimmen ist. Jeremia hat seine Aussprüche seit Beginn seines Auftretens auf Jahves Weissagungen im 4. Jahr Jojakims in eine Buchrolle durch Baruch ben Nerija eintragen lassen, nachdem er einzelne von ihnen bis zu 20 Jahren in seinem Gedächtnis aufbewahrt hatte. Anlaß zur Niederschrift war die Unmöglichkeit öffentlich aufzutreten. — Der altarabische Dichter hat seinen rāwī, der Minnesänger seinen Sammler. Homers Heldengedichte wurden von den Rhapsoden der Nachwelt überliefert. — Man vergleiche, was Michael Guttmann (Entwicklungsstufen der jüdischen Religion = Vorträge des Institutum Judaicum an der Univ. Berlin, 1. Jahrg., 1927, S. 43ff.) über „lebendige Talmudexemplare" mitteilt. — Vgl. ferner E. Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament, 3. Aufl. 1909, S. 257.

[4]) Freilich ist nicht mit Caspari S. 706ff. nur eine einzige Sammlung anzunehmen, sondern zwei, von denen die eine in der Hauptsache, die Kap. 1—6, außerdem 7, 10—17 u. 9, 11f. umfaßt haben muß, während die andere sich an die Visionen als Kern anschloß. Eine eingehende Erörterung der einschlägigen Fragen verbietet die Knappheit des Raumes.

[5]) Siehe auch Marti, a. a. O., S. 207. Köhler, S. 149 u. 157. Sellin, Kommentar, S. 208f. Dagegen Sievers-Guthe, S. 14f. u. 28 u. Nowack, a. a. O., S. 157.

dagegen sind nach Wortwahl, Wortstellung und Aufbau Prosa, entsprechend ihrem in den Niederungen des Alltags bleibenden Inhalt. Es ist nicht zu leugnen, daß altisraelitische Erzähler imstande waren, ihren Personen charakteristische Redeweise zuzuteilen[1]). Aber es ist die Frage, ob hier eine wirkliche Erzählung vorliegt, an die der Maßstab altisraelitischer Erzählungskunst anzulegen ist. M. E. soll die Erzählung nur den Anlaß des Prophetenwortes berichten, ist demnach nicht Selbstzweck wie die in den „früheren Propheten" gesammelten Sagen, Legenden und Novellen, sondern nur Mittel die Entstehung dieses Wortes darzulegen, seinen Anlaß für künftige Geschlechter festzuhalten. Ist dem so, dann ist das Prophetenwort das Primäre, die Erzählung das Sekundäre, Abgeleitete[2]). Damit aber sind die kritischen Bedenken, die sich dem Prophetenwort gegenüber erheben können, nicht mehr und nicht minder berechtigt als die, die einem ohne Einleitung überlieferten Spruche entgegengebracht werden können. Wenn demnach nicht Anlaß gegeben ist, Form oder Inhalt oder beides zu beanstanden und abzulehnen, so ist ihre Echtheit zuzugeben. In unserem Falle besagt dies, daß kein Grund vorliegt, Amos die Verse 14—17 abzusprechen.

Nun ist in dem erzählenden Stück noch ein zweites Wort enthalten, das auf Amos zurückgehen soll, freilich nur als Zitat durch Amaṣja, Vers 11b. Auf diesen Spruch sind die eben gewonnenen Grundsätze nicht ohne weiteres anzuwenden, denn auf keinen Fall trifft es zu, daß um seinetwillen das Stück Amos 7, 10—17 entstanden ist. Der Vers kann demnach vom Erzähler geprägt worden sein[3]). Aber allzuviel

[1]) Man vgl. etwa die Rede der Priester in der Ladeerzählung, I. Sam. 6, 3ff. und die Reden des Arkiters Ḥusaj, II. Sam. 16, 18f. u. 17, 8ff. Siehe hierzu BWAT 3. F. 6 S. 29f. u. S. 125f.

[2]) Demnach sind Analogien zu 7, 10—17 nicht etwa in der Jeremiabiographie Baruchs oder dem Midrasch Jes. Kap. 36ff. zu suchen, sondern etwa in Jes. Kap. 7ff., Jer 18, 18ff., in den Überschriften einzelner Psalmen, wie z. B. Ps. *51, 52, 54, 56, 57, 59,* 60, 63. Vergleichbar sind ferner die prosaischen Einleitungen altarabischer Kaṣîden, die Ort, Zeit und Anlaß der Dichtung bieten, siehe z. B. J. Hell, Der Dîwân des Abu Ḍu'aib, Arabischer Text passim, besonders Gedicht 34 und 30. — Buddes von Nowack übernommene Meinung, der Bericht sei verstümmelt, ist demnach hinfällig; denn er genügt vollkommen den Anforderungen, die an eine Einleitung zu einem Prophetenspruch gestellt werden dürfen. Ort, Zeit und Anlaß sind erwähnt, der Ausgang des Redewechsels hätte nur biographisches Interesse, lag also außer dem Gesichtskreis eines Sammlers von Amosaussprüchen.

[3]) Amaṣja kommt als Urheber des Verses nicht in Betracht; denn die ihm in

Wahrscheinlichkeit hat diese Möglichkeit nicht für sich. Sollte der Sammler von Amossprüchen hier dem Amos einen erdichteten Spruch untergeschoben haben? Das ist wenig glaubhaft, da gar kein Grund für ihn vorhanden war, an dieser Stelle ein Zitat zu bringen. Die Anklage des Priesters beim königlichen Hof hätte auch ohnedies gewirkt. Wenn er aber schon ein Zitat bringen wollte, dann lag es für ihn näher, ein Wort aus der Fülle der ihm vorliegenden Amosaussprüche zu wählen, als ein neues zu bilden.

Diese Erwägungen müssen freilich Vermutungen bleiben, wenn es nicht gelingt in dem auf uns gekommenen Gut von Amosworten eine Stelle zu finden, an der 7, 11b gestanden haben könnte.

Vers 11b stellt nach Streichung des aus Vers 17, wo es sich am richtigen Platz befindet[1], eingedrungenen מעל אדמתו[2]) einen wohlgebauten Doppeldreier dar:

[3]) בֶּחָרֶב יָמוּת יָרָבְעָם   וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה׃

Mit schneidender Schärfe steht am Anfang des Verses בחרב und am betonten Ende des ersten Halbverses ירבעם, dazwischen tritt verklingend ימות. Jerobeam ist es, dem die Drohung gilt. Nicht, wie es der Wunsch jedes echten Israeliten war, in Frieden alt und lebenssatt zu den Vätern versammelt zu werden[4]), soll er sterben, nein, unter die Schwerterschlagenen soll er gezählt werden, seines Lebens vorzeitig beraubt[5]). Israel aber, das im zweiten Halbvers in chiastischem Wechsel an die betonte Stelle gerückt ist, soll ins Exil wandern, ins unbekannte und unreine Land, dort unreines Brot zu essen und fernes Grab zu finden[6]). Die meisterhafte Form des Verses ist eines Dichters würdig. Jedenfalls liegt in ihr kein Grund vor, das Wort

---

den Mund gelegten Worte unterscheiden sich in nichts von der Prosa der Verumständung.

[1]) So auch Orelli a. a. O., S. 84; Procksch a. a. O., S. 91; Duhm a. a. O., S. 15; Greßmann a. a. O., S. 325 u. 330ff.; Budde, JBL. XLIV, S. 83; siehe dagegen Baumann a. a. O., S. 52; Marti a. a. O., S. 214; Sievers-Guthe a. a. O., S. 15 u. 28; Staerk a. a. O., S. 13; Nowack a. a. O., S. 159; Balla a. a. O., S. 15.

[2]) So auch Staerk a. a. O., S. 12; Nowack a. a. O., S. 158; Balla a. a. O., S. 5.

[3]) So auch Staerk a. a. O., S. 12; Balla a. a. O., S. 5. Dagegen Sievers-Guthe a. a. O., S. 14 u. 28.

[4]) Vgl. A. Marmorstein, Zur Erklärung von Jes. 53 — ZAW. 1926, S. 260ff.

[5]) Was diese Drohung für den Israeliten bedeutete, zeigt z. B. Ez. 32, 17ff.

[6]) Vgl. z. B. Jer 22, 28; Ez. 4, 13.

dem Amos abzusprechen. Ebensowenig sind aus dem Inhalt Bedenken gegen die Urheberschaft das Amos abzuleiten. Aber freilich ist zuzugeben, daß weder Gestalt noch Gehalt für sich allein zwingend auf Amos selbst zurückgeführt werden müssen.

Das Wort könnte eine in sich geschlossene Einheit sein. Nichts deutet auf eine Verbindung nach vorwärts oder rückwärts. Und wenn der Sammler der Verfasser ist, dann ist es auch eine Einheit. Ist aber nicht er dafür verantwortlich zu machen, sondern liegt hier ein echter Amosspruch vor, dann ist es nicht zu bezweifeln, daß es sich um ein Bruchstück eines größeren Spruches handelt. Darauf scheint auch das כל־דבריו hinzudeuten, das der Erzähler dem Amaṣja in den Mund legt (Vers 10)[1]). Dann aber ist es nicht zu gewagt in unserem Vers den Schluß des Prophetenspruches zu sehen, der den Unwillen des Oberpriesters erregt hat. Die Drohung wider König und Volk kann schlechterdings nicht überboten werden. In ihr gipfelt der Spruch.

Über Form und Inhalt des Spruches können bestimmte Aussagen gemacht werden.

1. Der Vers 11b ist ein Doppeldreier: Damit scheiden alle Worte des Amos aus, die in anderem Versmaß d. h. etwa in Fünfern oder Siebenern abgefaßt sind[2]).
2. Der Vers richtet sich gegen Jerobeam und sein Volk. Damit scheiden alle Aussprüche gegen einzelne Schichten der Bevölkerung des Nordreiches aus[3]).
3. Der Vers spricht von Schwerttod und Verbannung: Damit scheiden alle Drohungen aus, die den Untergang des Königshauses und des Volkes in anderen Bildern darstellen, z. B. durch Hungersnot, Pest usw.[4]).

Der Spruch muß demnach in Doppeldreiern abgefaßt sein, sich wider König und Volk als Ganzes richten und den Untergang durch Schwerttod und Verbannung androhen.

Es liegt nahe, das Urbild von 7, 11b mit Procksch[5]) und anderen in 7, 9 zu finden. Bis ירבעם läuft der erste Doppeldreier[6]). Tilgt

[1]) Freilich könnte sich כל דבריו auch auf eine Mehrzahl von Amossprüchen beziehen, die Amaṣja zu Ohren gekommen sind. [2]) Z. B. die Visionen; Kap. 3, 3ff. usw.
[3]) Z. B. 4, 1ff.; 3, 18f.; 6, 1f.; 8, 4ff. usw. [4]) Z. B. 2, 7ff.; 4, 6ff.; 5, 16f. usw.
[5]) A. a. O., S. 91f., ferner Keil, Cornill, Driver, Nowack, Strack, Orelli.
[6]) Sievers-Guthe finden auch hier Siebener a. a. O., S. 14 u. 28.

man בחרב am Schluß des Verses, das von einem Redaktor mit Rücksicht auf 7, 11 b zugesetzt wurde, dann bleibt als Rest ein einfacher Dreier. Der zweite Halbvers ist unterdrückt worden, wie sich aus dem plötzlichen Abbrechen des inhaltlich eine Ergänzung fordernden Verses ergibt.

Hier haben wir Doppeldreier. Aber die Drohung richtet sich gegen das ganze königliche Haus. Weiter läßt es sich zum mindesten nicht mit restloser Sicherheit behaupten, daß hier der Schwerttod des Jerobeam angekündigt worden ist. Dazu fehlt die Erwähnung des Volkes, die kaum in dem unterdrückten Halbvers gestanden haben kann[1]). Und schließlich wäre es sehr seltsam, wenn der Sammler einen ihm vorliegenden Vers falsch zitierte oder zum wenigsten nur seinen Inhalt übernähme, die Gestalt änderte, das heißt mit anderen Worten, Amos als Dichter zu übertreffen und zu berichtigen suchte.

Scheidet 7, 9 aus, dann ist zuzugeben, daß unser heutiges Amosbuch keinen unversehrten Spruch enthält, dem das Zitat entnommen sein könnte. Aber trotz Casparis gegenteiliger Versicherung[2]) ist mindestens noch eine Bearbeitung der Amossprüche anzunehmen. Ihr ist die Versetzung des erzählenden Stückes an die heutige Stelle, die Umstellung verschiedener Aussprüche, die absichtliche Verstümmelung einzelner Amosworte zuzuschreiben. Das beweist neben 7, 9 der in drei Teilen aufgebaute Spruch 4, 4ff.[3]), von dem die Drohung nicht auf uns gekommen ist.

Ein ähnlicher Eingriff liegt aber auch im Israelspruch der Völkerrede vor. Sievers und Guthe[4]) haben bereits gesehen, daß 2, 7 Neuanfang ist. Winter[5]) und Nowack[6]) sind ihnen darin gefolgt.

Waren es bei Sievers und Guthe hauptsächlich metrische Gründe, die zu dieser Abspaltung von 2, 7ff. führten, so lassen sich doch auch stilistische und inhaltliche Gründe anführen.

1. Es ist eine Eigentümlichkeit des Stiles unseres Propheten, daß er seine Sprüche gerne mit einem mit Artikel versehenen Plural eines

---

[1]) Dagegen Sievers-Guthe a. a. O., S. 14 bzw. 28 und Nowack a. a. O., S. 157. [2]) A. a. O., S. 712.

[3]) Siehe dagegen A. Weiser, Zu Amos 4, 6—13 — ZAW. 1926, S. 49ff., hier S. 58. [4]) A. a. O., S. 8f. u. S. 20.

[5]) Winter, Analyse des Buches Amos — Theologische Studien und Kritiken, 1910, S. 323ff., hier S. 335ff. u. 364.

[6]) A. a. O., S. 127f.

Partizipiums beginnt, vor das ein aufschreckendes הוי oder ein die Aufmerksamkeit erregendes שמעו את־הדבר הזה treten kann[1]).

2. Der dreiteilige Aufbau des Spruches tritt in abgewandelter und verstümmelter Form in dem selbständigen Gedicht 4, 4ff. auf. Es ist unwahrscheinlich, daß Amos hier durch Einführung einer neuen Kunstform die in den Sprüchen angewendete sprengt.

3. Die Drohung gipfelt in der Schilderung eines Erdbebens, das den Untergang des Volkes bewirken soll. In den gegen die anderen Völker gerichteten Sprüchen wird ein Erdbeben nicht erwähnt.

Wird 2, 7 als selbständiger Spruch abgetrennt, dann bleibt ein verstümmelter Israelspruch übrig, dessen Aufbau doch wohl nach Analogie der übrigen Völkersprüche zu denken ist. Es wird demnach auch hier die allen Sprüchen gemeinsame Drohung gefolgt sein, Feuer zu entsenden in die Hauptstadt und ihre Paläste; in den verbleibenden beiden Verszeilen aber wird der Untergang des Volkes durchs Schwert und Verbannung angekündigt worden sein. Hier bietet sich m. E. die ursprüngliche Stelle für unseren Vers 7, 11. Daß die Drohungen der Völkersprüche in Doppeldreiern abgefaßt sind, ist allgemein zugegeben. Damit ist unsere erste Bedingung erfüllt. Die Sprüche wenden sich gegen Herrscher und Volk als Ganzes. Das war unsere zweite Forderung, die wir aus 7, 11 ableiten zu müssen glaubten. Der Untergang wird durch Schwerttod und Verbannung herbeigeführt, vgl. 1, 5 und 3, 14 und 15; 2, 2 und 3: Das war das dritte Postulat, das 7, 11 nötig machte.

Sonach besteht die Möglichkeit 7, 11 als Teil und zwar als Schlußzeile des Israelspruches zu betrachten. Von diesem Spruch sind somit die beiden ersten Verszeilen in 2, 6 erhalten, die dritte kann nach Analogie von 1, 4 und 7 und 14; 2, 2a leicht ergänzt werden, die vierte Zeile ist ganz unterdrückt worden und die fünfte bietet Amos 7, 11, das demnach endgültig dem Erzähler abzusprechen und dem Amos selbst zuzuweisen ist[2]).

---

[1]) Z. B. 4, 1; 5, 7; 6, 13; 8, 14—5, 18; 6, 1— 4, 1; 8, 4.

[2]) Der Spruch dürfte demnach gelautet haben:

2, 6 כה אמר י״י

1 על־שלשה פשעי ישראל ועל־ארבעה לא אשיבנו

2 על־מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים

3 ⟨ושלחתי אש בהר שמרון ואכלה ארמנותיה⟩

4 . . . .

5 ⟨:⟩בחרב ימות ירבעם וישראל גלה יגלה 7, 11 b

:⟨אמר י״י⟩

Ist dem so, dann schildert 7, 10—17 über den oben festgestellten Zweck, Anlaß, Ort und Zeit des Prophetenspruches 7, 14ff. darzulegen, hinausgehend, die Wirkung der Völkerrede, eine Wirkung, die aus der Schärfe der Rede und aus ihrer Zuspitzung auf König und Volk wohl verständlich ist[1]).

Die Völkerrede gehört sonach nicht an den Anfang der Tätigkeit unseres Propheten in Nordisrael, sondern an das Ende. Damit aber rückt sie in nächste zeitliche Nähe der Heilsweissagung in 9, 11 und 12. Kündigt die Völkerrede den Staatengebilden, die sich vom davidischen Großreich im Streben nach Selbständigkeit losgerissen haben, den Untergang an[2]), so erwartet die Heilsweissagung die Wiederaufrichtung des davidischen Großreichs auf den Trümmern der Randstaaten[3]). So gehören Anfang und Ende des Amosbüchleins aufs engste zusammen. Das knüpfende Band aber wird durch den erzählenden Abschnitt 7, 10—17 dargeboten.

---

[1]) Diese Feststellung widerspricht nicht dem in Anm. 9 Gesagten. Denn 7,10—17 wäre nicht entstanden, hätte nicht der Prophetenspruch 7, 14ff. einer einleitenden Erklärung bedurft. In ihr war darzutun, wie Amos zu seiner Selbstverteidigung gedrängt wurde und dazu genötigt war, einen Spruch gegen einen einzelnen zu richten.

[2]) Es fehlen daher Assur und Ägypten. Letzteres wird von Amos wiederholt erwähnt, z. B. 2, 10; 3, 9; 4, 10. Von ersterem muß er doch wohl gehört haben. Vielleicht hat er es sogar erwähnt, wenn Amos 3, 9 mit LXX (*ἐν Ἀσσυρίοις*) בְּאַשּׁוּר zu lesen ist.

[3]) Gleichwohl kann ich mir nicht Sellins These zu eigen machen, daß 9, 11ff. der Schluß der Rede gegen Amasja gewesen sei. In dem Vorgehen des Amasja lag jedenfalls kein Anlaß für Amos, der Drohung gegen das Nordreich eine Heilsweissagung für das Südreich folgen zu lassen. Zum mindesten müßte man den Einwurf eines Zuhörers zwischen 7, 17 und 9, 11 erwarten. Mit mehr Wahrscheinlichkeit dürfte 9, 11 und 12 nach der Rückkehr des Propheten in Judäa gesprochen worden sein.

Zahn-Bibliographie 1919—28.

(Fortsetzung der Zahn-Bibliographie 1918, 32 S.)

Von **Friedrich Hauck.**

1919 Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung, NKZ. 309—61, auch als Einzelschrift 1919, 55 S. M. 1.—.
Die Apostelgeschichte des Lucas, Erste Hälfte Kap. 1—12 ausgelegt von Th. Z. Erste und zweite Aufl., Lpz. 1919, A. Deichert, 394 S.

1920 Das Evangelium des Lucas, ausgelegt, 3. u. 4. durchgesehene Aufl., Lpz. 1920 A. Deichert, VI, 774 S. M. 16.—.

1921 Das Evangelium des Johannes, ausgelegt, 5. u. 6. vielfach berichtigte und ergänzte Aufl., Lpz. 1921, A. Deichert, VI, 733 S. M. 14.50.
Die Apostelgeschichte des Lucas, zweite Hälfte, Kap. 13—28, ausgelegt von Th. Z. Erste u. zweite Aufl., Lpz. 1921, A. Deichert, S. 395—884. M. 11.—.

1922 Das Evangelium des Matthäus, ausgelegt von Th. Z., 4. Aufl., Lpz. 1922, A. Deichert, VIII, 730 S. M. 14.50.
Die Apostelgeschichte des Lucas, erste Hälfte, Kap. 1—12, ausgelegt von Th. Z., 3. Aufl., 1922, IV, 394 S., Lpz., Deichert. M. 8.—.
Der Brief des Paulus an die Galater ausgelegt von D. Th. Z., 3. Aufl., durchgesehen von Lic. Friedrich Hauck, Lpz. 1922, A. Deichert, IV, 301 S. M. 5.70.
Miscellanea I, Ein übersehenes Fragment des Hippolytus, NKZ. 405—16.
Miscellanea II, Hippolytus, der Verfasser des muratorischen Kanons 416—36.
Miscellanea III, Die Himmelfahrt Jesu an einem Sabbath, NKZ. 535—41.

1923 Herkunft und Lehrdichtung des Bibelübersetzers Symmachus, NKZ., 197—209.

1924 Miscellanea IV, Eine römische Jüdin und eine christliche Prophetin Namens Ammia, NKZ. 1924, 468—477.
Die Offenbarung des Johannes, Erste Hälfte, Kap. 1—5 mit ausführlicher Einleitung ausgelegt von Th. Z., Erste bis dritte Aufl., Lpz. 1924, A. Deichert, IV, 346 S. M. 12.—.
Einleitung in das Neue Testament, dritte vielfach berichtigte und vervollständigte Aufl., Photomechanischer Druck, 1924, Lpz., A. Deichert, I. Teil VI, 495 S., M. 13.—; II. Teil IV, 668 S. M. 17.—.

1925 Der Brief des Paulus an die Römer, ausgelegt von D. Th. Z., 3. Aufl., durchgesehen von Lic. Friedrich Hauck, Lpz. 1925, A. Deichert, 623 S. M. 20.—.
Brot und Salz aus Gottes Wort in 21 Predigten. 2. Aufl., 1925, A. Deichert, V, 239 S. M. 6.—

1926 Die Offenbarung des Johannes, zweite Hälfte, Kap. 6—22 ausgelegt von Th. Z. Erste bis dritte Auflage, Lpz. 1926, A. Deichert, S. 347—633. M. 12.—.

Ein letztes Wort über die Einheitlichkeit und Echtheit der Johanneischen Apokalypse, NKZ. 1926, 749—768.

1927 Altes und Neues in Vorträgen und kleineren Aufsätzen für weitere Kreise, Lpz. 1927, IV, 214 S., A. Deichert. M. 7.—.
Die Apostelgeschichte des Lucas, zweite Hälfte, Kap. 13—28, ausgelegt von Th. Z. — 4. Aufl., 1927, A. Deichert, IV, 493 S. M. 18.80.

1928 Altes und Neues in Vorträgen und kleineren Aufsätzen für weitere Kreise. Neue Folge, 107 S., Lpz. A. Deichert. M. 3.80.
Grundriß der neutestamentlichen Theologie, Lpz. 1928, A. Deichert, VI, 132 S. M. 4.80.
Kritische Bemerkungen zur Entstehungsgeschichte beliebter Kirchenlieder, I, NKZ., S. 110—115, II, NKZ. S. 253—265, Addendum, NKZ. 391 f.
Grundriß der Neutestamentlichen Theologie, VI, 132 S., Lpz. Deichert, M. 4.80, geb. M. 6.—.
Grundriß der Geschichte des Lebens Jesu, VI, 82 S., Lpz., Deichert, M. 3.60, geb. M. 5.—.
Grundriß der Einleitung in das Neue Testament, VII, 102 S., Lpz. Deichert, M. 5.—, geb. M. 6.50.
Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters, Lpz., Deichert, im Druck.

Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.


UNIVERSITY OF CHICAGO
17 198 504


UNIVERSITY OF CHICAGO
17 198 504